3 1761 09374710 3

UOT
73/7/21

FIGURES ET DOCTRINES

DE

PHILOSOPHES

Ce volume a été déposé au ministère de l'intérieur en 1918.

DU MÊME AUTEUR :

Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme. Un vol. in-8° de XII-569 pages. F. ALCAN, éditeur. *(Épuisé.)* 1893.

La Philosophie pratique de Kant. Un fort vol. in-8° de IV-756 pages. *(Couronné par l'Académie française.)* F. ALCAN, éditeur. 1905.

Les Fondements de la métaphysique des mœurs de Kant. Traduction nouvelle, avec introduction et notes. Un vol. in-12 de 210 pages. Ch. DELAGRAVE, éditeur.

Le Spinozisme. Un vol. in-8° de 215 pages, à la Société française d'Imprimerie et de Librairie. 1916.

L'Esprit philosophique de l'Allemagne et la Pensée française. Une brochure in-16 de 43 pages. BLOUD et GAY, éditeurs.

Une Théorie allemande de la culture : W. Ostwald et sa philosophie. Une brochure in-16 de 31 pages. BLOUD et GAY, éditeurs.

La Philosophie française. Un vol. in-16 de VIII-368 pages. PLON-NOURRIT et Cie, éditeurs.

PARIS. TYP. PLON-NOURRIT ET Cie, 8, RUE GARANCIÈRE. — 25960.

Philos. H.
D344f

VICTOR DELBOS
MEMBRE DE L'INSTITUT
PROFESSEUR A LA SORBONNE

FIGURES ET DOCTRINES
DE
PHILOSOPHES

SOCRATE — LUCRÈCE — MARC-AURÈLE
DESCARTES
SPINOZA — KANT — MAINE DE BIRAN

167741.
25. 11. 21.

PARIS
LIBRAIRIE PLON
PLON-NOURRIT ET Cie, IMPRIMEURS-ÉDITEURS
8, RUE GARANCIÈRE — 6e

1921
Tous droits réservés

Droits de reproduction et de traduction
réservés pour tous pays.

AVERTISSEMENT

Lorsque surpris par la maladie en pleine activité Victor Delbos a succombé à cinquante-trois ans le 16 juin 1916, il laissait, outre d'importants manuscrits qui pourront être publiés, un ouvrage complètement achevé qu'il avait lui-même remis à l'éditeur peu de semaines avant la guerre. Au cours des deux années précédentes, il m'avait maintes fois entretenu de l'attentive « mise au point » des différentes conférences qui, réunies en volume, développées et illustrées de citations expressives, devaient selon son désir devenir de plus en plus accessibles à tous les esprits cultivés. Le 1er juin 1914 il m'écrivait : « Je viens de compléter les études qui composent mon petit livre : *Figures et doctrines de philosophes*. Il est maintenant entre les mains de l'imprimeur. Il paraîtra sans doute en octobre. Je voudrais qu'il fît quelque bien. »

Il faut que ce vœu soit exaucé. Si, même avant la fin de l'horrible tourmente qui en a retardé l'apparition, nous publions cet ouvrage, c'est parce qu'il fait honneur à la France et à l'humanité, c'est parce qu'il est « bienfaisant ».

Plus que jamais il est bon de proposer aux méditations ces grandes œuvres de la pensée philosophique dont « il n'est aucune qui ne puisse contribuer à faire comprendre et à orienter la vie »; qui ne mette « à notre service quelque façon de cultiver notre âme et de nous rendre meilleurs »; qui à des degrés divers « n'apprenne aux hommes, selon un mot autrefois très usuel parmi les philosophes, *la sagesse* ». Dans la douleur profonde que cause à tous les amis de « la sagesse » la disparition prématurée d'une telle « figure de philosophe », c'est une consolation de penser que l'enseignement de Victor Delbos continuera de porter des fruits.

MAURICE BLONDEL.

AVANT-PROPOS

Les études qui composent ce volume ont été, à l'origine, des conférences à l'adresse d'auditoires quelque peu dissemblables, mais qui avaient ce caractère commun de n'être préparés à les entendre que par une culture générale et par la curiosité des questions philosophiques, non par une éducation et des connaissances spéciales.

Écrites après coup, quelques-unes pour satisfaire à l'engagement de les laisser paraître dans des Revues, elles ont reçu des développements que ne comportait pas une exposition orale, et elles ne se sont pas interdit de demander à des lecteurs un plus grand effort que celui qu'elles pouvaient exiger d'auditeurs. Elles ont continué néanmoins à éviter les explications et les formules trop techniques. Elles ont tâché d'être exactes sans prétendre être complètes, et de rester largement accessibles sans se contenter de généralités vagues, et sans négliger ou altérer l'essentiel.

Si elles ont été réunies dans ce recueil, c'est qu'elles se sont trouvées avoir, sans préméditation primitive et malgré la différence des sujets, certains traits qui les rapprochent. Elles présentent

des doctrines qui sont assurément parmi les plus importantes que la pensée philosophique ait produites; mais elles les présentent dans leur rapport direct avec la personnalité des philosophes qui les ont soit créées, soit prises à leur compte; et elles les présentent surtout en raison de leurs façons de comprendre et d'orienter la vie humaine.

Certes les systèmes philosophiques ont, en dehors des circonstances où ils ont apparu, une signification intrinsèque qui autorise à les considérer et à les juger en eux-mêmes. Toutefois, quand ils sont exclusivement aperçus dans la suite logique de leurs idées constitutives, ils peuvent sembler bien lointains. Ils se rapprochent de nous au contraire et nous invitent presque à plus de familiarité quand ils se montrent à travers des physionomies individuelles, si originales qu'elles soient. Ils manifestent ainsi qu'ils ont participé à des existences d'hommes, soit pour en refléter intellectuellement certains aspects, soit pour y imprimer par la force d'idées agissantes des marques profondes. Ils ne font pas alors communiquer seulement des concepts avec des intelligences, mais des personnes avec des personnes.

Peut-être les doctrines dont il est question dans ce livre souffriraient-elles encore moins que d'autres l'oubli du tour d'esprit et du genre de caractère des philosophes qui les ont professées. S'aviserait-on de parler de la philosophie de Socrate sans le faire voir lui-même, sans peindre au moins sa nature morale, sans essayer de prendre sur le vif les actes et les procédés d'enseignement

par lesquels il remplissait sa singulière vocation, sans remettre sous les yeux quelle fut sa manière de vivre et sa manière de mourir? Plus stricte est la fidélité de Lucrèce à l'épicurisme, doctrine de prudence étroite et bien réglée, plus vivement ressort la puissance de pénétration morale qu'il lui confère par l'éclat de son imagination, la fougue de sa conviction et de sa propagande, la contagion de ses tourments peut-être mal apaisés, le frémissement de sa sympathie pour toutes les misères et toutes les agitations humaines. Marc-Aurèle et Maine de Biran ont également écrit, chacun à sa façon, un *Journal intime* : Marc-Aurèle pour se retrouver, parmi les lourdes obligations de sa charge impériale, directement en face de son idéal stoïcien, en rappeler les exigences et se mesurer par elles ; Maine de Biran pour tâcher de se saisir tel qu'il est dans les fluctuations et les contrariétés de sa nature, travailler à conquérir grâce à son expérience même la doctrine qui lui assure la plénitude du calme et de la possession de soi : la diversité de leur temps, de leurs conditions, même de leurs espèces d'analyse personnelle n'empêche pas qu'ils ne s'appliquent semblablement, l'un et l'autre, à suivre du regard intérieur le plus attentif et le plus pénétrant le double mouvement de leur âme à leur philosophie et de leur philosophie à leur âme. Comment la signification de leurs pensées ne s'enrichirait-elle pas du témoignage qu'ils en ont donné dans l'intimité de leur conscience ? Malgré ce qu'a de plus exclusivement intellectuel l'autobiographie qui constitue une part du *Discours de la Méthode*, il est

certain que Descartes, par l'histoire qu'il nous offre de la formation de son esprit, de la découverte de sa méthode et de l'élaboration de sa doctrine, nous rend incomparablement plus saisissante la révolution philosophique qu'il a opérée. Même il n'est pas indifférent que sa façon de philosopher n'ait eu rien de professionnel, que ses inventions et ses spéculations quoique conduites par ordre aient apparu au cours d'une vie errante, souvent occupée d'autres soins et d'autres curiosités : ainsi nous devient plus sensible la liberté qu'il attribuait à l'exercice de la pensée. Encore Descartes n'avait-il pas engagé dans sa philosophie son existence tout entière et le souci de son salut. Mais Spinoza, cartésien en quelque mesure, est philosophe pour de tout autres motifs que Descartes, pour des motifs qu'achèvent de rendre tragiques et pressants ses conflits avec les ministres et les docteurs de la foi juive : la philosophie, c'est la demeure spirituelle qu'il est obligé de se créer hors de la maison dont il ne s'était que discrètement retiré, mais qui maintenant s'est fermée violemment à lui et le laisse exposé à toutes les persécutions et à tous les périls. Il ne bâtit pas son système seulement pour paraître savant, mais pour être sauvé, et sa hardiesse à affirmer qu'il a trouvé par les ressources de sa raison avec la vérité certaine la joie imperturbable, n'est que l'expression de la force avec laquelle il a senti l' « amour intellectuel de Dieu » s'imposer à lui et réprimer en lui le sentiment des inquiétudes, des déceptions et des souffrances de sa vie. Une existence comme

la sienne est conduite par le sentiment d'une entière dépendance à l'égard de l'Être infini. Une existence comme celle de Kant se dirige au contraire par la conscience et la volonté de ne dépendre que de soi et de la raison intérieure à soi : elle rejette d'elle toutes les causes d'inexactitude, d'irrégularité, jusque dans les heures mêmes de détente et de loisir ; elle se concentre sur les objets de la recherche philosophique avec un esprit de rigueur et de suite qui ne peut souffrir que les diversions prévues ; or, s'il a toujours semblé évident que la puissance des convictions morales chez Kant et le rigorisme même de son caractère formé par une éducation piétiste se sont exprimés dans sa doctrine, ne faut-il pas ajouter que de là aussi ont pu provenir, à un certain degré, la sévérité de ses procédés d'investigation, son désir d'épuration intellectuelle et de critique, son besoin de dissiper la confusion des idées et des méthodes?

La connaissance de la vie et la représentation de la physionomie des philosophes peuvent donc nous ménager en quelque façon l'accès à leurs doctrines. Mais il reste vrai que leurs doctrines sont infiniment plus que de simples expressions de leur individualité, qu'elles sont comme des manifestations de l'esprit humain aux prises lui-même avec les plus hauts et les plus difficiles problèmes. Les doctrines qui sont exposées dans ce livre ont donné à ces problèmes des solutions diverses et même contraires; et elles font saillir par là certaines des tendances profondes auxquelles a

obéi et entre lesquelles s'est partagée la pensée philosophique. Socrate fonde la science morale; il rappelle l'homme à la connaissance de soi et met sa conduite sous l'empire souverain de sa raison. Il imprime ainsi à la philosophie grecque l'idée qu'il y a une organisation possible et nécessaire de la vie morale en dehors de l'influence des préjugés et de la coutume, par une application systématique du savoir au désir qu'a l'homme d'atteindre le plus grand bonheur. Cette manière de poser le problème moral et d'en conduire l'étude reste celle de toutes les morales helléniques et en particulier des deux morales dont l'opposition est de plus en plus comme une alternative pour la conscience du monde antique : l'épicurisme et le stoïcisme. Tandis que l'épicurisme ramène la vertu à la recherche prévoyante du plaisir tel que les sens nous le font éprouver et place l'homme dans un monde dont une matière aveugle a déterminé la formation, le stoïcisme ramène le bonheur à la vertu et fait dépendre la vertu de l'obéissance à la raison qui gouverne et pénètre l'univers. Le Christianisme a appelé les âmes à une autre vie que celle que l'intelligence philosophique avait conçue, à une vie surnaturelle. Mais il n'a point dispensé la philosophie de continuer à rechercher ce qui, dans la nature humaine, sert de principe et de base à la conquête de la perfection la plus haute. Descartes est sans doute avant tout préoccupé de fonder la certitude de la science; mais il déclare lui-même que, s'il tient à distinguer le vrai du faux, c'est qu'il reconnaît là le seul moyen de voir clair en

ses actions et de marcher avec assurance dans cette vie; quoiqu'il n'ait point définitivement disposé ses idées sur la morale, il en faisait l'objet de ses méditations les plus ordinaires. En tout cas, il était fermement convaincu que la science est stérile si elle n'aboutit pas à la pratique en tout ordre; si l'homme, par la science de la nature matérielle, arrive à disposer des forces extérieures, il peut également, par une science tout aussi positive de lui-même et de ses passions, arriver à changer les mouvements de sa vie intérieure. Alliant à des souvenirs de la morale stoïcienne une inspiration chrétienne, Descartes rattache au plus haut exercice de la raison le contentement de l'âme et l'amour de Dieu. Spinoza, lui, pose directement le problème de la béatitude et du salut, et il le résout en poussant le cartésianisme dans le sens d'un panthéisme rationaliste; il appuie l'amour de Dieu sur la nécessité toute géométrique par laquelle la Substance absolument infinie a produit des êtres finis, simples modes d'elle-même; et ainsi il fait coïncider la plus grande puissance de notre être, c'est-à-dire toute notre vertu, avec la connaissance du rapport d'inhérence qui nous lie à l'Être infini. Kant, au contraire, considère comme illégitime la prétention de connaître des réalités absolues; il emploie sa critique de la métaphysique traditionnelle à faire ressortir la puissance législatrice et l'autonomie de la raison, dont l'expression suprême est la loi morale, unique règle et unique mesure de la valeur de son action. C'est à un tout autre point de vue que celui du rationalisme,

métaphysique ou critique, que se place enfin Maine de Biran : il en appelle avant tout à cette expérience intérieure, qu'élargit et qu'approfondit la réflexion, pour atteindre ce qu'est, par delà la vie animale, la vie proprement humaine; et, préoccupé de trouver ce qui peut donner à notre existence, naturellement instable et agitée, la certitude et le calme, il conçoit, par delà la vie humaine dont le stoïcisme lui paraissait fournir les plus justes déterminations morales, une vie de l'esprit dont son christianisme croissant contribue à lui faire sentir la réalité, une vie que caractérisent l'abnégation du moi et l'influence de la grâce.

Si différentes et même parfois si contraires qu'apparaissent toutes ces doctrines, elles relèvent cependant d'un même principe qui a dominé toutes les morales véritablement philosophiques, à savoir, comme dit l'une d'elles, qu'il y a une « nature humaine supérieure » qui s'offre comme modèle ou s'impose comme règle à notre nature humaine actuelle. La conception de cette nature humaine supérieure ne saurait résulter de la seule constatation, même scientifique, d'une réalité quelconque. Elle suppose plutôt que l'esprit ne saurait se laisser tout entier absorber par la connaissance des objets; qu'il possède, par delà la puissance de se mettre au niveau des choses données pour les connaître, la puissance de se redresser pour concevoir et tâcher de réaliser un autre ordre où il se reconnaisse plus immédiatement et plus complètement lui-même. Elle suppose aussi que les mobiles de la vie pratique, tour à tour en accord ou en conflit,

sentiments, passions, tendances, images, idées, ne sont pas seulement des produits, mais véritablement aussi des facteurs qui se laissent régler et ordonner dans une mesure plus ou moins grande à l'intérieur de nous-mêmes, sans emprunter à un savoir extérieur plus que des moyens auxiliaires. Elle suppose donc aussi qu'il y a des maximes d'action dont nous pouvons éprouver la valeur par la capacité que nous avons de les mettre à l'épreuve et d'en constater directement l'empire sur nous-mêmes.

Voilà pourquoi ces diverses doctrines contiennent plus ou moins, avec leur explication propre des fins de la vie, une large part d'observation humaine; elles rattachent le développement et le perfectionnement de notre nature à un ensemble de conditions, de moyens ou de méthodes que l'expérience de chacun est à même de contrôler. Elles s'offrent ainsi sans protection artificielle au jugement de ceux qui prennent la peine de les méditer. Et elles méritent certainement toutes que l'on prenne cette peine. Car s'il est légitime de chercher, soit de préférence dans telle d'entre elles, soit par-dessus elles toutes, la vérité qui satisfait à l'explication complète et à toutes les requêtes de notre vie, s'il est nécessaire de mettre cette vérité au rang de régulatrice absolue et d'inspiratrice souveraine, elle n'en laisse pas moins une place à l'inégalité des moyens et à la particularité des efforts par lesquels nous pouvons travailler à nous en rapprocher. Or il n'est aucune des doctrines ici exposées qui ne nous fasse comprendre et ne

mette à notre service quelque façon de cultiver notre âme et de nous rendre meilleurs. Un mot autrefois très usuel parmi les philosophes, que notre langue philosophique d'aujourd'hui paraît laisser tomber en désuétude, rappelle exactement ce qu'elles ont voulu apprendre aux hommes et ce qu'elles peuvent en effet, à des degrés divers, leur enseigner encore : la sagesse.

FIGURES ET DOCTRINES

DE

PHILOSOPHES

I

SOCRATE

Quelle a été la philosophie de Socrate? — De longs développements ne doivent pas sembler nécessaires pour exposer la doctrine d'un philosophe qui n'a rien écrit. Mais ce philosophe a été provoqué par de multiples causes à remplir sa singulière et irrésistible vocation; il a pensé à la fois avec son temps, pour son temps, contre son temps; il a légué à la postérité, non seulement ses idées, mais encore, si l'on peut dire, sa personne, sa vie et sa mort même. En toute rigueur on pourrait ramener à quelques formules simples et brèves l'essentiel de ce qu'il a enseigné; mais on n'aurait expliqué par là ni le rôle qu'il a joué à son époque et dans son pays, ni l'enthousiasme des disciples qu'il s'est faits, ni l'inimitié des adversaires qu'il s'est suscités, ni la profonde influence qu'il a exercée sur le développement de l'esprit humain. Ainsi, dès que l'on veut se garder de l'isoler ou de la réduire, l'œuvre de Socrate apparaît aussi considérable et aussi complexe, pour ne pas dire plus, qu'aucune de celles qui, sous la

forme de livres philosophiques, mettent à l'épreuve nos facultés d'intelligence et d'analyse.

*
* *

Il faut donc rappeler d'abord dans quel milieu social et intellectuel Socrate est apparu. Au cours du ve siècle, une fois assuré le triomphe de la Grèce sur l'Orient barbare, il s'était produit dans les cités grecques, tout spécialement à Athènes, une grande transformation de l'état des esprits et des mœurs. Les succès extraordinaires qui venaient d'être remportés n'avaient pas seulement exalté la conscience publique; ils avaient fait naître dans les âmes mêmes des individus un besoin d'expansion et d'action, un goût et une volonté de puissance que devait beaucoup plus gêner que servir le respect des institutions et des croyances traditionnelles. Ce furent ces institutions et ces croyances qui se trouvèrent dès lors ébranlées par le mouvement intense et tumultueux des esprits. L'affaiblissement en fut bien représenté en même temps que précipité par ce qu'on appelle la sophistique.

Selon son sens primitif, le « sophiste » est celui qui fait profession de science; mais, vers le milieu du ve siècle, on prit l'habitude de donner ce nom, encore honorable, à un groupe d'hommes qui prétendaient apporter et enseigner une science nouvelle. Or, dès qu'elle fut quelque peu développée, cette science nouvelle apparut comme également opposée aux idées reçues et aux recherches philosophiques. Destinée à rendre tout citoyen capable de se tirer d'affaire en toute circonstance, à lui assurer les meilleurs moyens d'action et le plus grand pouvoir, elle tendit inévitablement à faire prédominer l'individu sur la tradition et à dénoncer dans la tradition tout ce qu'elle pouvait enfermer de suranné et d'arbitraire. Mais si les sophistes furent ainsi portés à s'affranchir de l'autorité extérieure et de la coutume, ce ne fut point pour engager les intelli-

gences émancipées dans les voies de la recherche proprement scientifique; ce fut tout au contraire pour les en détourner. Ils invoquèrent à cet égard un argument qui leur était fourni par les écoles philosophiques mêmes, à savoir la contradiction des résultats auxquels elles avaient abouti. Et de fait, dans leur effort plus ou moins naïf pour atteindre les premiers principes des choses, ioniens, pythagoriciens, éléates s'étaient constamment opposés les uns aux autres : d'où les sophistes concluaient que « l'homme est la mesure des choses », c'est-à-dire qu'il n'y a pas de vérité fixe et universelle. Leur enseignement s'appliquait donc à exposer les moyens, non d'établir la science, mais de faire prévaloir de simples opinions dans l'intérêt de chacun; il avait pour principaux objets l'éristique et la rhétorique.

C'étaient là des effets dépendant d'une cause plus générale et plus relevée : la culture de l'esprit était devenue un facteur essentiel de la vie publique. Or il était inévitable que cette introduction croissante de l'activité et de la curiosité intellectuelles dans tous les domaines eût pour suite la prédominance de la réflexion sur la spontanéité, du calcul sur l'inspiration, de la critique sur la tendance à l'affirmation immédiate et catégorique. Cette transformation apparaît bien dans les œuvres littéraires marquées au plus haut degré du caractère social, dans les œuvres dramatiques. Comparé au théâtre d'Eschyle et à celui de Sophocle, le théâtre d'Euripide est extrêmement plus préoccupé de dépeindre et d'exciter la sensibilité individuelle; il est animé en outre d'une liberté et d'une hardiesse qui s'exercent volontiers contre les idées traditionnelles, et s'expriment plus d'une fois par des maximes sophistiques. La comédie d'Aristophane, si elle vante éloquemment l'ancienne éducation morale, ne se gêne point cependant çà et là pour livrer à la risée les fonctions et les croyances qui y étaient étroitement unies, et elle témoigne bien ainsi de l'impossibilité d'une res-

tauration pure et simple. En somme l'évolution de la vie sociale ainsi que les progrès de la culture intellectuelle avaient relâché ou brisé les liens qui rattachaient la conscience de l'individu aux convictions et aux règles collectives. Retrouver dans cette conscience même le principe de fixité et de régularité qui paraissait lui manquer, mais qui, une fois découvert, devait apparaître comme le soutien ou le substitut des croyances indispensables à l'homme et à la cité : telle fut l'œuvre de Socrate.

Socrate tient aux sophistes par certaines ressemblances qu'il a avec eux et par l'opposition qu'il leur fait. Il leur ressemble extérieurement par la subtilité et l'argutie de quelques-uns de ses raisonnements; il leur ressemble d'une manière plus profonde par la condamnation qu'il prononce comme eux sur la science de la nature et par la préoccupation exclusive qu'il a comme eux des choses humaines. Il s'oppose à eux par la foi qu'il a dans la vérité, par le droit qu'il attribue à la science, telle qu'elle peut et doit être instituée, de régler la conduite de l'homme. Mais ses conceptions philosophiques ne se présentent pas en formules d'école; quoiqu'elles contiennent toute une technique de la pensée, elles sont tout d'abord liées à sa vie, à sa personnalité et à sa façon propre d'enseigner.

*
* *

Fils du statuaire Sophronisque et de la sage-femme Phénarète, Socrate naquit à Athènes vers 469; il exerça lui-même pendant quelque temps le même art que son père; on lui attribuait avec plus ou moins de raison un groupe des trois Grâces vêtues, qui figurait à l'entrée de l'Acropole. Il reçut l'éducation régulière; il s'initia aux questions de géométrie et d'astronomie; il fut instruit des idées de Parménide, d'Héraclite, d'Anaxagore, peut-être d'Empédocle. Il fut en rapport avec diverses

personnes dont le commerce dut étendre ses connaissances et surtout susciter ses réflexions, en particulier avec des sophistes, tels que Protagoras, Gorgias, Prodicos, etc... C'est à l'occasion de l'enseignement des sophistes, et par réaction contre leurs idées et leurs procédés, qu'il prit conscience de sa mission, et il y resta fidèle jusqu'à sa mort, qu'il encourut pour ne pas vouloir y manquer. Il s'y dévoua malgré l'insuffisance de ses ressources, malgré les tracas d'une vie domestique que lui rendait dure le caractère de sa femme Xantippe, soutenu par la déclaration de l'oracle de Delphes qui l'avait proclamé le plus sage des hommes, s'appliquant sans relâche à s'examiner lui-même comme à examiner les autres. Xénophon et Platon nous sont également témoins qu'il poursuivit son œuvre sans défaillance de son esprit pas plus que de sa volonté.

Ce fut un personnage bien extraordinaire que Socrate, d'une physionomie bien singulière et bien saisissante. Il était laid; il avait la figure large, le nez aplati, les lèvres épaisses, les yeux saillants. Il négligeait son extérieur au point d'exciter la risée publique, portant, hiver comme été, le même manteau d'étofte commune, doué au reste d'une robuste constitution qui lui permettait d'aller nu-pieds dans toutes les saisons et de supporter le plus légèrement du monde la fatigue et la douleur. Sa physionomie intellectuelle et morale était incomparablement moins simple que sa physionomie physique. A vrai dire, beaucoup des vertus qui furent les siennes, si on les dégage de la forme personnelle qu'il leur donnait, pourraient apparaître uniquement comme des vertus communes d'honnête homme : tempérance, modération, fermeté dans les idées, exactitude dans l'accomplissement de tous les devoirs, civiques ou autres, etc. C'est par là que sa sagesse, — la sagesse du bonhomme dont on lui a parfois trop exclusivement prêté la figure, — a quelque chose de familier et de peu éclatant; mais ce qui la relève, et à une très

grande hauteur, c'est l'extrême énergie spirituelle qu'il déploya pour en rechercher, à l'encontre de l'état de dissolution où se trouvaient les croyances traditionnelles, le principe ferme, et pour défendre ce principe, une fois trouvé, contre l'inintelligence, la routine ou le parti pris de scepticisme. D'ailleurs, même en dehors de l'accomplissement de la mission qu'il s'était donnée, il eut mainte occasion de révéler sa force d'âme et son courage. Il combattit comme hoplite au siège de Potidée et à la bataille de Délium avec une bravoure qui fit l'admiration de tous; à Potidée il sauva Alcibiade blessé. Malgré sa volonté de rester éloigné des affaires publiques, il dut, comme prytane, participer en 406 à la présidence de l'assemblée du peuple qui devait décider de la procédure à suivre contre les généraux vainqueurs aux Arginuses : ceux-ci étaient accusés d'avoir négligé de sauver les équipages d'un certain nombre de vaisseaux gravement endommagés et aussi de n'avoir pas pris soin d'ensevelir les morts; se faisant l'écho des passions populaires, un certain Callixène réclamait, contrairement à l'esprit de la constitution, sinon à la lettre de la loi, qu'ils fussent jugés tous au scrutin secret et en bloc : Socrate, jusqu'au bout, refusa de mettre aux voix la proposition et faillit être victime de sa résistance. Sous la tyrannie des Trente, délégué pour procéder avec quatre autres citoyens à l'arrestation illégale d'un adversaire des gouvernants, Léon de Salamine, il fut seul à oser refuser, et il aurait sans doute payé de sa vie son refus si les Trente n'avaient été renversés presque aussitôt. Il défendit donc, à l'occasion, la justice contre tous les pouvoirs, contre le peuple et contre les tyrans. Tout le monde sait l'héroïsme de sa mort.

*
* *

Mais où Socrate déploie avec la plus admirable constance toute l'énergie de son caractère, c'est dans la

lutte contre les impressions du dehors et les préjugés, c'est dans l'effort pour conquérir une vie intérieure ferme. Incapable de se satisfaire des formes ordinaires de pensée, il exerce ses facultés de réflexion avec une intensité singulière, et il porte souvent son intelligence à ce degré de concentration extrême où elle semble toute possédée par les objets auxquels elle s'applique; et alors il ne paraît plus rien voir autour de lui. Il fut surpris un jour, nous rapporte Platon, dans un état d'absorption extraordinaire par ses idées : c'était au camp de Potidée. « Un matin, on l'aperçut debout, méditant sur quelque chose. Ne trouvant pas ce qu'il cherchait, il ne bougea point, et continua de réfléchir dans la même posture. Il était déjà midi; nos gens l'observaient et se disaient avec étonnement les uns aux autres que Socrate était là rêvant depuis le matin. Enfin, vers le soir, des soldats ioniens, après avoir soupé, apportèrent leurs lits de camp en cet endroit afin de coucher au frais (on était alors en été) et d'observer en même temps s'il passerait la nuit dans la même attitude. En effet il continua de se tenir debout jusqu'au lendemain, au lever du soleil. Alors, après avoir fait sa prière au soleil, il se retira. » Voilà donc comment sa force de méditation, en le détachant des choses, semblait presque le ravir à lui-même et prendre la forme d'une inspiration. C'est que tous les contrastes dont était faite sa nature intellectuelle se ramenaient peut-être à un contraste essentiel : la passion de la raison, l'ardeur enthousiaste pour les idées claires et le savoir défini. Or ce savoir défini, ces idées claires, au lieu d'en rechercher la possession par des procédés d'école, c'est par les moyens les plus souples et les plus libres qu'il les poursuit. Il fréquente volontiers les hommes et les femmes de son temps qui passent pour avoir une culture supérieure. Il connaît les anciens philosophes. Il écoute les sophistes. Mais dans ce large embrassement de conceptions très diverses, souvent disparates, il conserve intactes, pour les appliquer

avec une rare pénétration, toutes ses facultés critiques. Toutes ces notions ou connaissances qui lui viennent du dehors, il ne les accueille que pour les examiner et pour prendre plus nettement conscience de la vérité intérieure. Quoi qu'il ait lu, quoi qu'il ait entendu, il est donc bien, selon le mot de Xénophon, le propre artisan de sa philosophie. Cette façon originale d'apprendre se complète par une façon originale d'enseigner. Enseigne-t-il, à vrai dire? Non, si l'enseignement n'est que la leçon suivie et prolongée, destinée avant tout à mettre en évidence le savoir acquis et la supériorité intellectuelle du maître. Il refuse obstinément ce titre de maître; il prétend avoir des amis et des compagnons plutôt que des disciples; c'est à eux qu'il vient demander ce qu'ils pensent et ce qu'ils savent au lieu de leur imposer ce qu'il pense et ce qu'il sait; car pour lui, aime-t-il à répéter, il ne sait qu'une chose, c'est qu'il ne sait rien. Refusant tout salaire, et enseignant de la sorte, il n'a pas de disciples attitrés. Il va partout, sur la place publique, dans les gymnases, dans les ateliers; il engage avec tout venant, connu ou inconnu, Athénien ou étranger, une conversation qui, partie de questions souvent triviales, frivoles ou bizarres, tourne par des voies imprévues aux plus importants des problèmes scientifiques et moraux. Au besoin il sait parler à chacun de ses affaires; il intervient pour conseiller, pour redresser, pour aider; il réconcilie deux frères; il rappelle son propre fils au respect d'une mère acariâtre et tracassière; à un riche il fournit un intendant pour le soin de ses biens; à un homme ruiné il recommande le travail et lui en vante la noblesse, s'élevant ainsi au-dessus des préjugés de son temps; il met au pied du mur un jeune ambitieux qui prétend à la direction des affaires publiques et le force de confesser son incompétence; il encourage au contraire l'ambition d'un homme capable, mais timide et trop modeste. Il parle peinture avec Parrhasios, sculpture avec Cliton le statuaire. Il ne se lasse pas de

causer, et sa causerie, qui sait revêtir toutes les formes, qui sait s'adapter sans effort à toutes les variétés d'esprit, abandonnée ou élevée, de ton très commun ou de tour très subtil, ne se désintéresse jamais, dans ses apparentes négligences, de sa fin propre, qui est la réforme des esprits et des caractères. Il attire invinciblement ceux-là mêmes que sa critique et sa raillerie devraient éloigner, ces jeunes gens, élèves des sophistes, tout fiers de la science qu'ils ont payée, et naïvement disposés à l'étaler. Il voit se confier à lui des âmes désenchantées aussi bien que des âmes présomptueuses : un Apollodore de Phalère, mécontent de tout le monde, las de lui-même, dégoûté de tout, un Alcibiade, infatué de lui-même, satisfait de la vie, n'ayant d'autre volonté que la volonté de ses caprices. Et c'est Alcibiade qui, dans le *Banquet* de Platon, nous dit la forte et singulière impression que produisait sur lui Socrate. Écoutons-le :

« Pour louer Socrate, mes amis, j'userai de comparaisons : lui croira peut-être que je veux plaisanter; mais ces images viseront à la vérité, non à la plaisanterie. Je dis d'abord que Socrate ressemble tout à fait à ces Silènes qu'on voit exposés dans les ateliers des sculpteurs et que les artistes représentent avec une flûte ou des pipeaux à la main; si vous séparez les deux pièces dont ces statues se composent, vous trouvez dans l'intérieur des images de divinités. Je prétends ensuite que Socrate ressemble particulièrement au satyre Marsyas. Quant à l'extérieur, Socrate, tu ne contesteras pas que cela ne soit vrai; pour les autres traits de ressemblance, écoute ce que j'ai à dire. N'es tu pas un effronté railleur? Si tu n'en conviens pas, je produirai mes témoins. N'es-tu pas aussi joueur de flûte, et bien plus admirable que Marsyas? Il charmait les hommes par la puissance des sons que sa bouche tirait de ses instruments, et autant en fait aujourd'hui quiconque répète ses airs; en effet, ceux que jouait Olympos, je soutiens qu'il les a appris de Marsyas.

Qu'un artiste habile ou une méchante joueuse de flûte les exécute, ils ont par eux seuls la vertu de nous enlever à nous-mêmes et de faire reconnaître ceux qui ont besoin des initiations et des dieux ; car ils ont un caractère divin. La seule différence qu'il y ait à cet égard entre Marsyas et toi, Socrate, c'est que, sans instruments, avec de simples discours, tu fais la même chose. Qu'un autre parle, fût-ce le plus habile orateur, pas un de nous, pour ainsi dire, n'en garde l'impression. Mais que l'on t'entende, ou que l'on entende seulement quelqu'un qui reproduit tes discours, si pauvre orateur que soit celui qui les répète, tous les auditeurs, hommes, femmes ou adolescents, en sont saisis et transportés. Pour moi, mes amis, n'était la crainte de vous paraître tout à fait ivre, je vous attesterais avec serment l'effet extraordinaire que ses discours ont produit et produisent encore sur moi. Quand je t'écoute, le cœur me bat avec plus de violence que si j'étais agité de la danse des corybantes ; tes paroles me font verser des larmes et j'en vois un grand nombre d'autres ressentir les mêmes émotions. Périclès et nos autres bons orateurs, quand je les ai entendus, m'ont sans doute paru éloquents : mais ils ne m'ont fait éprouver rien de semblable. Mon âme n'était point troublée ; elle ne s'indignait pas contre elle-même du honteux esclavage où elle était ; tandis que, en écoutant le Marsyas que voilà, j'ai été souvent disposé à penser qu'à vivre comme je fais ce n'est pas la peine de vivre. Tu ne contesteras pas, Socrate, la vérité de ce que je dis là ; et je suis sûr qu'en ce moment même, si je me mettais à prêter l'oreille à tes discours, je n'y résisterais pas et que j'éprouverais les mêmes impressions. C'est un homme qui me force de convenir que, manquant moi-même de bien des choses, je néglige mes propres affaires pour me charger de celles des Athéniens. Il me faut donc m'éloigner de lui en me bouchant les oreilles comme pour échapper aux sirènes ; sinon, je resterais jusqu'à la fin de mes jours

assis à la même place auprès de lui. Il est le seul à éveiller en moi un sentiment dont on ne me croirait guère susceptible : de la honte en présence d'un autre homme. Oui, Socrate seul me fait rougir. Car j'ai la conscience de ne pouvoir rien opposer à ses conseils, et cependant de n'avoir pas la force, quand je l'ai quitté, de renoncer à la faveur populaire. Je le fuis donc; mais lorsque je le revois, je rougis devant lui d'avoir manqué à ma parole; et souvent j'aimerais mieux, je crois, qu'il n'existât pas; et pourtant, si cela arrivait, je sais bien que j'en serais plus malheureux encore; de sorte que je ne sais comment faire avec cet homme-là. »

*
* *

On n'a pas de peine à comprendre qu'un tel homme, par les apparentes contradictions de son esprit et de son caractère, poussant à l'extrême, tantôt l'amour du bon sens, tantôt le goût du paradoxe, familier et excentrique, railleur jusqu'à l'effronterie, enthousiaste jusqu'à l'exaltation, ait plus d'une fois déconcerté ses contemporains. Au fait, est-ce bien un vrai Grec que l'athénien Socrate? Ne semble-t-il pas dépaysé, étranger à son temps comme à son pays? Au milieu d'un peuple qui a le sentiment vif des convenances, qui est épris de la beauté extérieure, il vit négligé, insouciant de tout apparat, proclamant la valeur suprême des qualités intérieures. La nature a, d'ailleurs, puissamment favorisé en lui ce dédain de l'extérieur; et sa laideur physique, jointe aux perfections morales qu'on lui attribue, est comme une provocation à ces Athéniens qui ne peuvent concevoir la vertu du caractère qu'associée à la beauté du corps. Comment! Dans le corps d'un Silène peut résider l'âme d'un Apollon? Lui-même passe tout à fait froid devant les chefs-d'œuvre artistiques qui ornent la ville et qui excitent l'admiration générale : il ne semble avoir de regard que pour

les principes de la vie intérieure et les avantages pratiques de la vertu. Il reproche aux poètes de produire par inspiration, non par réflexion. Il veut que le terme de « beau » s'applique surtout aux choses utiles. Pourquoi aller se promener hors de la ville? dit-il dans le *Phèdre* de Platon. Est-ce que les arbres et la campagne ont quelque chose à nous apprendre? Ainsi la prédominance de la réflexion intellectuelle et le souci constant de la pratique lui donnent, en présence des manifestations de la beauté, une sorte d'air prosaïque et de sens rassis qui jurent singulièrement avec le goût artistique, si spontané et si fin, de ses concitoyens, avec la délicatesse esthétique de la vie grecque. C'est pourquoi un écrivain comme Nietzsche s'est plu à dénoncer Socrate comme « passionné dans tout ce qui est antihellénique ». Socrate, prétend-il, en introduisant la dialectique dans les choses de la vie, altéra le goût naturel des Grecs et rabaissa leur noblesse. S'il put fasciner certains jeunes gens, malgré sa laideur, ses perpétuelles ergoteries, sa haine de l'art, sa vulgarité de plébéien, c'est que les purs instincts de l'âme grecque avaient perdu dès lors leur naturelle harmonie et étaient en voie de dissolution.

Cependant les caractères antihelléniques que, non sans de grandes exagérations, l'on relève dans Socrate, ne l'empêchent pas de refléter dans sa personne, avec une remarquable fidélité, des traits essentiels à sa race et à son pays. C'est malgré tout un Grec, un vrai Grec que Socrate, un Grec d'Athènes. Il est Grec par toute sa vie, par cette vie vagabonde de laisser-aller et de loisir qui ne compte jamais avec le temps, par cet amour de la parole qui distinguait ses concitoyens, de la parole libre, vivante, constamment en quête d'esprits à solliciter ; Grec et Athénien, par la finesse de son coup d'œil, le tour malicieux de son interrogation, de son ironie, avec cette apparence railleuse de foi dans la science d'autrui, cet art de paraître dupe alors qu'il n'est jamais tant sur ses gardes ; Athénien au su-

prême degré, par son ardeur enthousiaste pour la culture intellectuelle, par la préférence décisive qu'il accorde aux formes nettes et lumineuses de la pensée sur les intuitions obscures et amorphes, à la philosophie parfaitement circonscrite de l'esprit humain sur les aventureuses et trop peu humaines philosophies de la nature. Et les limites mêmes qu'il impose à son sentiment, pourtant si vif, de la vie intérieure, empêchent que son idéal ne soit radicalement détaché de la vie grecque pour être, comme il l'a été parfois, plus ou moins assimilé à l'idéal chrétien. Car la vie intérieure, c'est, pour lui, avant tout la liberté de l'esprit, non la charité de l'âme ; la tempérance qu'il pratique et qu'il recommande n'a rien d'ascétique ; elle n'écarte les jouissances sensibles que tout autant que celles-ci font obstacle à la possession de soi ; elle gouverne les penchants sans les réprimer. Socrate a sacrifié sa vie à sa mission sans reconnaître le prix souverain et intrinsèque du sacrifice. Sa sagesse n'est point condescendante ; jusque dans ses manifestations les plus familières, elle reste, de par son principe, altière comme la pensée. Pour que plus tard puisse paraître adhérer au christianisme la spiritualité qu'elle contient, il faudra qu'elle soit vivifiée et transfigurée par un tout autre principe.

*
* *

Mais enfin, quelle fut la philosophie de Socrate, et comment pouvons-nous la connaître, puisque Socrate n'a point écrit ? Trois écrivains, dont deux furent des disciples directs de Socrate, nous l'ont rapportée : Xénophon, Platon, Aristote. Mais Xénophon nous l'a rapportée en la ramenant trop aux proportions de son esprit qui était fort peu philosophique et avec un trop grand souci de disculper Socrate, au risque de lui enlever son originalité, pour le révéler inoffensif. Platon, au contraire, auteur d'un puissant et profond système,

a mêlé, dans les expositions de ses Dialogues, la pensée de son maître à sa propre pensée, si bien que la part exacte des deux est fort mal aisée à faire. Aristote, disciple de Platon, paraît bien nous dire plus précisément ce qui revient à Socrate ; mais les indications qu'il nous transmet ne sont plus de première main ; il nous les fournit, en outre, par occasion et sans les coordonner. Il y a donc une extrême difficulté à dégager de ces divers témoignages la doctrine vraie de Socrate ; et les controverses érudites ont plutôt mis cette difficulté en relief qu'elles n'ont fourni le moyen de la résoudre avec certitude, selon des règles bien définies. Il ne paraît pas impossible toutefois, quand on recherche sans parti pris quelle fut la philosophie de Socrate, de la découvrir à peu près telle qu'elle fut, sans trop grands risques d'erreur.

Et d'abord, nous pouvons considérer comme juste en gros une formule bien connue de Cicéron, d'après laquelle Socrate a détourné la philosophie du ciel. Entendons par là qu'il a renoncé à toute spéculation du genre de celle des astronomes, à toute philosophie de la nature, qu'il n'a reconnu comme possibles et fructueuses que les sciences pratiques. Or, parmi ces sciences, la plus importante est celle qui gouverne la vie de l'homme, la science morale. Pourtant cette science, Socrate ne prétend point la posséder ; il déclare simplement qu'il la cherche et que, s'il peut la trouver, ce n'est que par la conversation avec autrui. Que d'autres affectent de l'avoir : il commencera par les dépouiller de la fausse science dont ils sont imbus, ou de la prétention injustifiée au savoir qu'ils manifestent. Faisant profession d'ignorance pour son compte, il paraîtra d'abord admettre leur science comme authentique : il leur demandera seulement de révéler leur secret ; il les interrogera d'une façon de plus en plus pressante, soumettant leurs réponses à un examen en règle, c'est-à-dire recherchant si elles contiennent cet élément d'universalité qui constitue le vrai,

Et le terme de cette épreuve, c'est l'aveu imposé à ses interlocuteurs de leur ignorance réelle, vainement masquée par un étalage de science trompeuse. Socrate, qui dit ne rien savoir, a la conscience claire des conditions de la science ; le sophiste ou son élève, qui disent savoir, ne savent même pas à quelles conditions on sait, loin d'être en mesure d'y satisfaire. C'est dans ce rapport de Socrate à ses interlocuteurs que se manifeste son *ironie*, qui n'est pas simplement une sorte de simplicité affectée et de familiarité railleuse, qui est en outre, dans son fond, un procédé de discussion critique, au moyen du dialogue.

La conclusion à laquelle conduit l'ironie n'est négative qu'en apparence si l'on prend bien dans tout son sens la devise qui peut la résumer et qui a pour elle l'autorité de l'oracle de Delphes : *Connais-toi toi-même.* Cette connaissance de soi a l'avantage positif d'éclairer tout homme sur ce qu'il doit et ce qu'il peut, de le sauver des illusions souvent funestes qu'il se fait sur ses semblables comme sur lui-même. « N'est-il pas évident, dit Socrate chez Xénophon, que les hommes ne sont jamais plus heureux que lorsqu'ils se connaissent eux-mêmes, ni plus malheureux que lorsqu'ils se trompent sur leur propre compte ? En effet, ceux qui se connaissent eux-mêmes sont instruits de ce qui leur convient, et distinguent les choses dont ils sont capables ou non. Ils se bornent à faire ce qu'ils savent, cherchent à acquérir ce qui leur manque, et, s'abstenant complètement de ce qui est au-dessus de leur connaissance, ils évitent les erreurs et les fautes. Mais ceux qui ne se connaissent pas eux-mêmes et se trompent sur leurs propres forces sont dans la même ignorance par rapport aux autres hommes et aux choses humaines en général ; ils ne savent ni ce qui leur manque, ni ce qu'ils sont, ni ce qui leur sert ; mais, étant dans l'erreur sur ces choses, ils laissent échapper les biens et ne s'attirent que des maux. » La connaissance de soi, c'est la science première et la science

qui suffit. Or, si elle réussit à régler la conduite humaine, ce ne peut être que par ses caractères propres, qui sont avant tout son intériorité et l'universalité de son objet. Connais-toi toi-même, cela veut dire : renonce à chercher hors de toi, à apprendre par des moyens extérieurs ce que tu es réellement et ce qu'il te convient de faire; reviens à toi, non pas certes pour te complaire en tes opinions et dispositions individuelles, mais pour découvrir en toi, par la réflexion, ce qu'il y a de constant et d'universel, ce qui appartient à la nature humaine en général : et agis en accord avec ce type permanent et exemplaire d'humanité qui est ton véritable toi-même. Conception d'une extrême importance, puisqu'elle réforme radicalement l'idée que l'on se faisait de la science, puisqu'elle défend d'entendre la science comme une chose qui peut se communiquer du dehors, se transvaser d'un esprit dans un autre, puisqu'elle proclame qu'en tout esprit humain existe la science qui intéresse l'homme et qui n'a besoin que d'être dégagée. Dès lors aussi le rôle du maître change complètement; c'est le rôle d'un auxiliaire qui assiste simplement les esprits pour les aider à produire leurs idées et pour examiner si elles sont viables, mais qui ne saurait prétendre sans absurdité enfanter le vrai à leur place. Le maître ne sait pas plus que le disciple; il cherche comme lui et avec lui. Le dialogue n'est pas un procédé extérieur et accidentel d'enquête et d'exposition ; il est l'expression essentielle de l'effort en commun pour dégager la vérité intérieure aux esprits.

*
* *

Cependant cet effort a sa règle dans certaines conditions logiques, qui en respectent du reste l'originalité. Aristote nous apprend que Socrate pratiquait l'induction et la définition par l'universel. Qu'était-ce au juste? Des exemples fournis par Xénophon nous l'ex-

pliquent. Voici une proposition générale : les hommes se soumettent volontiers en toutes choses à ceux qu'ils croient les plus habiles. Cette proposition générale résulte de la considération des faits particuliers suivants : dans la maladie, on obéit au médecin que l'on juge le plus expérimenté, en mer au pilote le plus adroit, en matière d'agriculture à l'agriculteur le plus renommé, etc. C'est en dégageant l'élément commun de ces faits particuliers que l'on remonte à la proposition générale, ce qui est proprement induire. Quand la proposition générale a été ainsi établie, il est du reste possible de l'appliquer à d'autre cas que ceux dont elle a été induite. Ailleurs Socrate interroge Euthydème et obtient de lui l'aveu qu'il aspire à commander, et que pour exercer le commandement la justice est indispensable. Qu'est-ce donc que la justice ? L'homme injuste, dit Euthydème, est celui qui ment, qui trompe, qui vole. Mais, observe Socrate, il y a des cas dans lesquels il est permis de mentir, de tromper, de voler ; c'est lorsque l'on a affaire à des ennemis. Nous dirons donc que ces actions ne sont injustes que lorsqu'elles atteignent des amis. Cependant nous arrêterons-nous là ? N'y a-t-il pas des cas où ces actions, même envers des amis, sont permises ? Un général ne peut-il pas donner du courage à son armée par un mensonge ? Un père, user de supercherie pour faire prendre un remède à son fils ? Un ami, dérober à un ami les armes avec lesquelles il voulait se tuer ? Disons donc : l'homme injuste est celui qui ment à ses amis, qui les vole ou les trompe, pour leur nuire. Ainsi le procédé inductif de Socrate consiste à comparer un certain nombre de cas particuliers pour en dégager un caractère commun et général, qu'exprimera la définition. Il s'appuie sur une confrontation d'exemples variés afin d'éviter le péril des généralisations précipitées et aussi de spécifier exactement les propriétés qui préparent ou qui servent à définir. Il use donc des précautions que requiert, pour ne point aboutir au vague ou

à l'arbitraire, le passage du particulier au général ; et en cela, malgré l'imperfection de ses moyens de vérification et de critique, il paraît déjà observer les conditions de prudence, les exigences de révision et de contrôle auxquelles se soumet en pleine conscience l'induction scientifique moderne. Toutefois l'induction socratique, outre qu'elle n'est pas encore très rigoureusement constituée comme méthode, a des traits qui lui viennent de ce qu'elle ne vise pas à la connaissance des lois de la nature et de ce qu'elle prétend en retour fournir des règles à la conduite ; elle prend donc pour points de départ non pas, comme l'induction scientifique moderne, des faits dépouillés de toute marque humaine, mais bien au contraire les discours et les opinions des hommes sur ce qui les intéresse pratiquement et moralement, et la définition contient l'essence universelle des pratiques et des vertus dont traitent ces opinions et ces discours.

*
* *

C'est par une science de cette sorte, et seulement par elle, que peut se restaurer, ou mieux, que peut véritablement s'établir la moralité. L'honnêteté morale traditionnelle, uniquement soutenue par l'autorité et la coutume, est incapable de s'adapter à des conditions sociales nouvelles, comme de résister aux causes d'affaiblissement et de dissolution qui agissent de plus en plus fortement de toute part. Or quel remède apporter à ce radical défaut, sinon une science qui ait la solidité de principes permanents, le rapport le plus immédiat à notre nature intérieure, et qui puisse aussi nous offrir le modèle à réaliser en toute circonstance ? Est-ce que l'on ne voit pas dans tous les arts et dans tous les métiers la possession des idées claires mettre un terme aux tâtonnements, aux maladresses, et conduire aux plus sûrs résultats par la plus exacte appropriation des moyens à la fin ? Pourquoi ne pas compter

sur ces mêmes succès dans un ordre supérieur, du moment que la conduite des individus, ainsi que celle des sociétés, au lieu d'être abandonnées à des prescriptions injustifiées, inefficaces, et souvent incohérentes, dépendraient directement d'une science dont l'immuable vérité serait reconnue en chaque âme par la raison?

Puisque cette science existe en effet, et à la portée de toute âme, que faut-il de plus pour agir selon la vérité qu'elle exprime? Rien de plus; et ici nous touchons à ce que l'on a appelé le paradoxe socratique. Toute vertu est une science, c'est-à-dire que la science n'est pas seulement la condition nécessaire de la vertu, elle en est encore la condition suffisante. Quiconque connaît véritablement le bien par là même le pratique et ne peut s'empêcher de le pratiquer. Il n'y a pas de désir, si fort qu'il soit, qui puisse tenir la science en échec quand la science est assez parfaite pour éclairer complètement son objet. Socrate s'oppose radicalement à la conviction vulgaire qui imagine que l'on peut, tout en voyant le bien, succomber au mal. Ce n'est là, selon lui, qu'une apparence très illusoire. Quand on succombe au mal, c'est qu'on ne voit pas vraiment le bien, ou qu'on le voit seulement dans une espèce de vague lueur ou de demi-clarté. La volonté du bien est chez tous les hommes réelle et indéfectible : comment des hommes pourraient-ils vouloir leur mal? S'ils pèchent donc, ce n'est point par une faute de leur volonté, mais par l'insuffisante culture de leur esprit. Personne, proclame Socrate, n'est méchant volontairement.

Personne n'est méchant volontairement, parce que personne ne travaille volontairement à se rendre malheureux. Cette équivalence entre la vertu et le bonheur, Socrate l'introduit dans la morale afin d'assurer celle-ci d'un principe qui soit hors de toute contestation ; car, que nous voulions être heureux, c'est ce qui est par soi tout à fait évident. Ce qui l'est beau-

coup moins à première vue, c'est que la vertu, qui exige si souvent de si dures restrictions à nos penchants, apporte avec elle le bonheur, et qu'inversement le vice, qui si souvent contente nos besoins de jouissance, entraîne après lui le malheur ; l'opposition du bonheur et de la vertu serait à bien des égards plus concevable. Ce fut l'une des grandeurs de la pensée de Socrate, que de ne pas accepter cette opposition comme elle s'offrait, c'est-à-dire en des termes tels que la vertu, privée de tout fondement naturel, dût inévitablement aller à sa ruine. Il mit sans doute à profit, pour accorder la vertu et le bonheur, diverses maximes de la sagesse commune qui tendaient à identifier l'action bonne avec les satisfactions ou les avantages qu'elle procure, soit à l'individu, soit à la société; il fut même servi par certaines ambiguïtés du langage ordinaire, comme celles qui confondaient sous le même nom l'état de l'homme qui se conduit bien et celui de l'homme qui réussit. Il n'en eut pas moins l'originalité de proclamer que, si la vertu est inséparable du bonheur, le bonheur complet à son tour ne peut être obtenu que par la vertu et ne fait qu'un avec elle. Il posa ainsi un principe qui fut reçu pour indiscutable par toutes les morales de l'antiquité, y compris la morale stoïcienne, et par bon nombre de morales modernes. Dans ces diverses philosophies assurément la notion du bonheur complet varie selon la hauteur à laquelle elles placent la vertu ; mais elles admettent toujours en commun ceci, que la fin suprême de notre activité morale, que le *souverain bien* répond à un désir d'être heureux qui est implanté au plus profond de notre nature, et qui, comme premier moteur de nos démarches, préexiste à toute délibération et à tout choix. La délibération et le choix ne sauraient donc porter que sur les moyens d'atteindre cette fin à laquelle nous tendons nécessairement. Mais là encore, d'après Socrate, il ne saurait y avoir de place pour une volonté indéterminée; car, en justifiant la fin suprême de

notre activité et en s'y attachant, l'intelligence détermine, à l'encontre de l'empirisme, de la routine et des incertitudes de l'ignorance, les sûrs moyens de l'atteindre ; elle représente comme des biens les formes essentielles des actions qu'elle juge indispensables au bonheur. Ne pas se régler sur ce que l'intelligence découvre comme vrai, ce n'est donc pas seulement une inconséquence au sens faible du mot, c'est-à-dire un accident fâcheux, mais toujours possible, c'est une inconséquence au sens fort, une contradiction réelle et complète, une impossibilité.

Ce principe, que de la connaissance vraie la vertu découle nécessairement, que par conséquent la grande affaire, c'est la droite éducation de l'intelligence, d'où la rectitude de l'action suivra, a conquis de par Socrate une importance considérable. Il n'a cessé d'inspirer plus ou moins secrètement un grand nombre de philosophes, même quand ceux-ci ont essayé d'en limiter le sens et d'en tempérer les applications. Il exprime en effet l'idée, très naturelle à quiconque a foi dans la spéculation philosophique, que la vérité communique sa puissance souveraine à l'intelligence qui la représente, et de là à toute l'âme dont l'intelligence est la faculté essentielle. Selon la remarque d'Aristote, Socrate a décidé comme si la partie de l'âme qui est dépourvue de raison n'avait absolument aucune existence. Mais les limites de son observation ne doivent pas empêcher de rendre justice à ce qu'elle a eu de pénétrant et de fort : les défaillances intellectuelles, si elles n'établissent pas par elles seules l'empire des passions, contribuent du moins à le prolonger et même à l'affermir, tandis que l'ordre conçu par la raison tend à éliminer du caractère ce qui en détruit l'unité, ce qui entretient les conflits entre les divers penchants. Partant de là, Socrate soutient que la présence de la pensée claire suffit pour définir et, du même coup, pour produire la vertu. Comment l'évidence de notre bien, irrésistible pour notre pensée, ne

le serait-elle pas *a fortiori* pour notre volonté ? Si le principe socratique méconnaît un facteur de la vie morale que le Christianisme et d'après lui certaines philosophies comme la philosophie de Kant mettront au premier rang, à savoir la pure disposition du cœur, l'intention bonne par elle-même, il a du moins marqué avec vigueur le rôle que peut et doit jouer l'intelligence comme régulatrice et ordonnatrice de nos tendances, comme force capable de nous détacher de nos façons individuelles de voir, de sentir et d'agir pour nous tourner vers l'universel. D'autre part, le principe socratique, dans le sens et la direction que Socrate lui donnait, est beaucoup moins paradoxal que ne le serait de nos jours la formule qui viendrait énoncer que le progrès de la science a pour conséquence nécessaire le progrès des mœurs ; car la science que Socrate a en vue, c'est uniquement la science de la nature humaine, et une science entendue de façon à représenter la nature humaine en ce qu'elle a de général et d'exemplaire.

Quoi qu'il en soit, Socrate opposait énergiquement son principe, le principe de la compétence par la science, à tout ce qui dans la cité mettait le gouvernement sous l'empire d'éléments irrationnels, force physique, choix populaire, tirage au sort. Quelle folie, qu'une fève décide qui sera magistrat, tandis que l'on ne tire au sort ni un pilote, ni un architecte, ni un joueur de flûte ! C'est de la science que dépend l'art de gouverner, et c'est aux meilleurs, c'est-à-dire aux plus savants, que le gouvernement doit être réservé. Conséquence qui ne fut pas sans émouvoir les hommes politiques du temps. Mais Socrate n'allait pas aux applications extrêmes qu'aurait pu comporter son principe : il ne prétendait pas en user pour réformer les lois positives : bien mieux, il faisait de la connaissance et du respect des lois établies la condition et le signe de la pratique de la justice. Au reste, d'une façon générale, après avoir posé la réduction de la vertu à

la science, Socrate, pour expliquer les différentes vertus, ramène le plus souvent la connaissance à la considération des conséquences. Le bien, pour lui, c'est ce qui est utile, ce qui rapporte quelque avantage certain. Le courage est utile parce qu'il est la connaissance des choses que l'on peut braver ou qu'il faut éviter ; la justice est utile, parce qu'elle est la connaissance des avantages qu'il y a, pour nous et pour l'État, à obéir aux lois. A coup sûr l'appel à ces expériences extrinsèques affaiblit, plutôt qu'il ne le fortifie, le principe socratique : mais c'était déjà beaucoup que d'avoir posé le principe lui-même et d'avoir mis au premier rang des intérêts les intérêts intellectuels. Et l'influence du principe a déjà épuré les vertus que Socrate justifiait par leurs avantages positifs ; car elle a contribué à relever l'évaluation de ces avantages, à donner la primauté aux vertus qui sont des vertus du caractère : sobriété, endurance, possession de soi, amitié spirituelle.

*
* *

Telle était donc la conception que Socrate se faisait de la science morale. Il ne s'arrêtait point là cependant. Si indifférent qu'il fût aux recherches cosmologiques, il était obligé par la morale même d'avoir une idée de l'ensemble des choses. Mais cette idée est chez lui purement pratique et théologique ; elle répond à la question, moralement inévitable, de savoir si la Providence existe. Or la nature, par toutes les harmonies merveilleuses qu'elle renferme, par tout ce qu'elle contient d'utile à l'homme, fournit la preuve d'une Intelligence ordonnatrice, prévoyante et bonne : Socrate a ainsi pris à son compte et largement développé cette théologie populaire qui se plaît à invoquer les causes finales. Quant à sa façon de se représenter la Divinité, elle tendait au monothéisme, sans exclure absolument le polythéisme de la religion commune : les dieux mul-

tiples lui apparaissaient sans doute comme des agents du Dieu suprême. Il recommandait également le culte légal, et il ne s'en abstenait pas pour son compte : il s'efforçait seulement de le spiritualiser, d'y mettre un esprit de véritable piété. Avant tout il avait foi en la Providence, et c'est cette foi qui suscitait en lui l'espérance d'une autre vie, sans que cette espérance participât à ses yeux d'une certitude démonstrative.

Mais qui était ce démon dont il prétendait recevoir et dont il se flattait de suivre les indications salutaires ? Était-ce un dieu nouveau qu'il venait ajouter ou substituer aux divinités reconnues ? Telle fut peut-être l'opinion de ceux qui crurent aux accusations portées contre lui. Cependant, en dépit d'une certaine tradition, rien n'autorise à penser que Socrate ait considéré son démon comme un être personnel. Xénophon et Platon parlent sans plus de précision d'une manifestation ou d'un signe démonique. Ce quelque chose de divin, Socrate le percevait en lui comme une voix : voix assez familière pour se faire entendre dans des occasions sans importance, mais qui intervenait cependant surtout dans les circonstances graves, quand les intérêts et le sort même de Socrate étaient tout à fait engagés. C'est elle, par exemple, qui s'oppose à ce qu'il prenne une part active à la politique, ou encore, quand il est accusé, à ce qu'il prépare proprement une défense. Mais ses avertissements ne font pas en réalité double emploi avec des prescriptions morales rationnelles dont ils viendraient seulement renforcer l'autorité ; qu'ils aient pour caractère de pousser à des actions autant que d'en détourner, comme l'indique Xénophon, ou simplement d'en détourner, selon le témoignage peut-être plus sûr de Platon, toujours est-il qu'ils ont trait exclusivement à des façons de se comporter dans des cas particuliers et qu'ils ont pour rôle principal d'en faire pressentir les suites scientifiquement imprévisibles. Ainsi, plus Socrate tendait à placer sous l'empire de la réflexion les

motifs de la volonté et à les régler par des notions universelles, plus il était porté à prendre pour une révélation divine le sentiment souvent intense et toujours inexplicable qui, hors de la vue claire du bien, lui dictait sa conduite en lui présageant les conséquences qu'elle aurait pour lui. Il y avait là pour le diriger une sorte de divination plus ou moins semblable à celle qu'accomplissaient les oracles ; et c'était sans doute un oracle que son démon, mais un oracle qu'il sentait intérieur à lui, et dont l'intervention spontanée excluait le recours aux signes et aux pratiques externes. Que Socrate, par la foi qu'il professait en cette action spéciale et immédiate de la Divinité sur lui, se soit mis en opposition, beaucoup plus qu'il ne le croyait lui-même, avec le ritualisme de la Religion légale, cela est fort possible ; mais il ne se mettait pas pour cela en opposition avec la science, telle qu'il l'entendait. Car si, en prêtant les accents d'une parole intérieure à une espèce de sentiments irrationnels qu'il éprouvait en lui, son esprit a suivi la pente d'un certain mysticisme, ç'a été sans que ce mysticisme pénétrât dans les domaines soumis à la pure pensée.

***

Socrate avait déjà atteint les débuts de l'extrême vieillesse lorsque éclata l'orage qui depuis longtemps le menaçait. L'étonnement toujours renouvelé que soulevait l'apparente impertinence de ses questions, l'irritation que causaient ses habitudes d'inquisition intellectuelle, l'action constamment décisive de son ironie, la singularité de son rôle, la profondeur et l'étendue de son influence sur les jeunes gens ; l'émotion, feinte ou réelle, que provoquaient les sujets de ses entretiens, sur les choses morales, la vie politique, la justice et les dieux, ainsi que sa libre manière de les traiter, enfin les relations qu'il avait avec certains chefs du parti aristocratique : tout cela avait composé un bloc de

forces hostiles qui n'attendaient qu'une occasion pour s'abattre sur lui. Déjà longtemps auparavant, Aristophane, dans les Nuées, s'était fait l'interprète malveillant d'une opinion assez répandue, en représentant Socrate comme un sophiste occupé à donner à la jeunesse des leçons de subtilités oiseuses, d'arrogance, de fronde et d'impiété. Mais ce fut seulement en 399, après le rétablissement de la démocratie, que le poète Meletos, le politique Anytos et le rhéteur Lycon l'accusèrent d'avoir abjuré la religion de l'État, introduit des divinités nouvelles et corrompu les jeunes gens. La réaction démocratique englobait dans le même sentiment de haine les aristocrates, les philosophes et les ennemis des Dieux. Socrate dédaigna de se défendre par un plaidoyer. Il se borna à essayer de convaincre ses accusateurs d'ignorance, de rectifier les opinions erronées qui pouvaient avoir cours sur lui, de réfuter l'accusation par la méthode dialectique. En même temps il déclara qu'il ne chercherait point à émouvoir ses juges par des supplications, que, convaincu de l'excellence de sa mission, il ne l'abandonnerait en aucun cas, aimant mieux obéir aux Dieux qu'aux Athéniens. Peut-être, sans la fierté de ce discours, eût-il été absous. Il ne fut condamné qu'à une faible majorité. Interrogé, selon la jurisprudence athénienne, sur la peine qu'il méritait, il répondit qu'en toute justice il ne pouvait proposer que d'être nourri dans le Prytanée aux frais de l'État, mais que subsidiairement il se taxait à 30 mines d'amende, dont ses amis se portaient caution. Cette réponse d'un incorrigible provoqua contre lui une majorité de juges beaucoup plus forte et fut suivie de la sentence de mort. Mis en prison et ayant les moyens de s'évader, il refusa de manquer de la sorte aux lois de son pays. Il but donc la ciguë, entouré de ses disciples, après s'être entretenu avec eux de la destinée humaine, leur avoir redit que rien de mal ne peut arriver à l'homme de bien, achevant, dans cette journée funèbre, de confirmer par son

courage, sa sérénité souriante, la foi en la Providence qui avait inspiré toute sa vie.

« Mais il est temps que nous nous séparions, — ce sont les dernières paroles que Platon lui prête devant ses juges, — moi pour mourir, et vous pour vivre. Qui de nous a la meilleure part? Nul ne le sait, excepté Dieu. » A un autre tribunal, moins haut et moins infaillible que celui de Dieu, mais plus impartial que celui des contemporains et des compatriotes de Socrate, la sentence décisive a été rendue sur cette question : l'humanité pensante a relevé à jamais le rationalisme spiritualiste et moral de Socrate de l'insuccès matériel que lui avait infligé un jour l'aveuglement de rancunes individuelles et de préjugés collectifs, et dans les plus belles et les plus fortes de ses conceptions philosophiques, dans celles mêmes qui, pour s'éclairer d'une autre lumière, n'ont point cru devoir méconnaître le légitime empire de la raison humaine sur la vie, elle n'a cessé de recueillir, de ressusciter, en les transformant, les idées et l'esprit même de Socrate. Socrate en vérité a eu la meilleure part.

II

LUCRÈCE

Les Romains n'ont pas eu de philosophie originale. Leur esprit, tourné surtout vers la pratique, n'avait pas cette curiosité désintéressée qui avait engendré chez les Grecs de si beaux et si profonds systèmes; il était plutôt porté à considérer comme des bagatelles frivoles et peut-être, en fin de compte, dangereuses ces essais d'explication du monde et de direction de la vie dans lesquels s'exprimait la pensée philosophique. Si donc les Romains ne formèrent leur littérature qu'au contact des œuvres grecques, ils reçurent encore plus complètement des Grecs leur philosophie, car ils la reçurent toute faite, et à une époque où, en Grèce même, les grands maîtres avaient laissé la place à des philosophes de second ordre, commentateurs et professeurs plutôt que créateurs d'idées. La philosophie ne pénétra pas d'ailleurs chez eux sans résistance; à plusieurs reprises, les philosophes furent bannis pour les périls qu'ils faisaient courir aux vieilles mœurs et aux traditions. En particulier, lorsqu'une ambassade, composée de l'académicien Carnéade, du stoïcien Diogène et du péripatéticien Critolaos vint à Rome (155 av. J.-C.), la voix grondeuse du vieux Caton s'éleva pour demander, et elle obtint le renvoi de ces philosophes. Mais il était trop tard; l'éloquence et les subtilités de Carnéade avaient fait une forte impression sur la jeunesse. Au reste, toute la civilisation grecque avait déjà envahi les esprits, et Caton lui-même en

avait été touché plus qu'il ne l'avouait. Cependant les Romains ne connurent jamais dans leur grande et originale signification ni la doctrine d'un Platon, ni celle d'un Aristote. Ils s'approprièrent, soit les théories des académiciens qui, en tournant le platonisme vers le probabilisme, favorisaient leur goût de culture éclectique et le dilettantisme professionnel des avocats, soit les doctrines stoïcienne et épicurienne qui étaient avant tout, l'une et l'autre, des doctrines de la vie morale, et dont l'une convenait particulièrement à la rectitude, à la sévérité et à la dignité du caractère romain, tandis que l'autre favorisait davantage, avec une façon tout individuelle de chercher le bonheur, l'indépendance à l'égard des croyances traditionnelles. Indulgent en apparence à un certain relâchement des mœurs et par là même défiguré, l'épicurisme eut la bonne fortune d'être adopté et exposé tel qu'il était véritablement par le grand poète Lucrèce ; c'est par le poème de Lucrèce *Sur la Nature* que la philosophie grecque a été à Rome le plus puissamment et le plus magnifiquement représentée.

***

De la vie de Lucrèce nous ne savons presque rien. Il naquit vers 98 avant Jésus-Christ. Il appartenait à une famille équestre. Il se tint à l'écart des hommes et des affaires, par décision volontaire peut-être plus que par goût naturel, et sans doute après de douloureuses expériences. Une tradition, rapportée par saint Jérôme, veut que, devenu fou par l'effet d'un philtre qu'on lui aurait fait prendre, il ait composé quelques livres de son poème dans les intervalles lucides de ses accès de démence, et que, dans sa quarante-quatrième année, il ait lui-même mis fin à ses jours. Ce tragique récit n'aurait-il pas été inventé de toutes pièces afin de rendre sensibles les châtiments auxquels, sur cette terre même, s'expose déjà l'impiété? On peut se le

demander. Cependant il est extrêmement probable que saint Jérôme s'est borné à reproduire avec une parfaite fidélité un renseignement qui lui était fourni par Suétone; et Suétone, polygraphe sans invention, a dû lui-même, soit le recueillir comme notoire, soit l'emprunter à quelque écrivain antérieur qui aurait seulement ajouté à des faits tombant sous l'observation, comme la folie et le suicide du poète, une explication fictive par l'histoire romanesque du philtre. Quoi qu'il en soit, si peu que nous connaissions positivement la vie de Lucrèce, nous la devinons en quelque mesure par ce poème, où pourtant il ne nous dit rien directement de lui : assombrie par le spectacle des plus affreuses guerres civiles, écœurée de l'amertume des voluptés vaines, compensant une sorte de lassitude morne par une exaspération fiévreuse contre les objets de croyance ou de désir qui avaient pu l'occuper un moment et qui l'avaient finalement laissée sans contentement et sans appui; gardant, sous la sérénité péniblement conquise de la contemplation philosophique, l'impression encore toute vive des luttes traversées, des déceptions subies, des souffrances éprouvées. Ce sont là des sentiments qui débordent dans l'œuvre de Lucrèce; et sans doute le soulagement qui lui vint de les laisser ainsi s'épancher de lui-même contribua à lui procurer cet état de calme qu'il se flattait de ne devoir qu'à la vérité de la doctrine épicurienne.

***

C'est à un de ses amis, C. Memmius, homme d'une famille illustre, que Lucrèce dédie son poème; le personnage ne méritait quelque peu cet honneur que par le raffinement de sa culture d'esprit; il en était bien indigne par la violence de son caractère, et plus encore par la dépravation de ses mœurs; mais en s'adressant particulièrement à lui, Lucrèce ne pouvait manquer de penser qu'il écrivait pour une foule d'autres, de même

qu'il avait la conscience de la nouveauté hardie de son œuvre et de l'éclat qu'elle devait donner aux lettres latines. Écoutons-le d'après l'un de ses traducteurs, André Lefèvre, qui a souvent réussi à faire passer en des vers français l'énergie, la plénitude, la beauté tour à tour pittoresque et abstraite de l'original :

J'entre en des régions que nul pied n'a foulées,
Fier de boire vos eaux, sources inviolées,
Heureux de vous cueillir, fleurs vierges, qu'à mon front,
Je le sens, je le veux, les muses suspendront,
Fleurs dont nul avant moi n'a couronné sa tête,
Digne prix des labeurs du sage et du poète
Qui, des religions brisant les derniers nœuds,
Sur tant de nuit épanche un jour si lumineux!
Et qui nous blâmera, si par la poésie
Tout ce que nous touchons est frotté d'ambroisie?
Je suis le médecin qui présente à l'enfant
Quelque breuvage amer, qu'il faut boire pourtant.
Les bords du vase enduits d'un miel qui les parfume
A cet âge léger dérobent l'amertume:
L'enfant est dupe et non victime; il boit sans peur,
Et dans le corps descend le suc réparateur,
Emportant avec lui les douleurs et les fièvres.
Le mensonge sauveur n'a trompé que les lèvres.
Ainsi je fais passer l'austère vérité,
Baume suspect à ceux qui ne l'ont pas goûté.
La foule, enfant qu'apaise une innocente ruse,
Cédant sans défiance au charme de la muse,
Sous le couvert du miel boira les sucs amers.
Ainsi puissé-je, ami, grâce à l'attrait des vers,
En toi de la Nature infuser la science,
Et t'en faire sentir la salubre influence.

Cependant la pensée de présenter sous la forme d'un poème des conceptions philosophiques n'était pas neuve, même à Rome. Ennius déjà, en transposant dans des œuvres latines le mécanisme et la prosodie grecque, y avait plié l'expression d'idées pythagoriciennes ou épicuriennes; d'autres écrivains, avant Lucrèce ou en même temps que lui, avaient également

songé à user de la langue poétique pour conquérir l'esprit romain à leurs doctrines préférées. Mais ici encore, c'était la Grèce qui avait fourni le modèle. A une époque encore toute proche des premiers essais d'explication philosophique, un Xénophane, un Parménide, un Empédocle, en des poèmes dont nous pouvons, par les fragments qui nous en restent, admirer la grandeur, la puissance d'expression et même la grâce, avaient exposé ou plutôt révélé leur système du monde. C'est vers ces épopées de la science naissante que Lucrèce, en possession d'une science plus façonnée, a tourné ses regards et son émulation; dans Empédocle, en particulier, il a salué le poète, au génie surhumain, dont l'inspiration divine s'est traduite par des chants immortels. Quant à lui, entreprenant une œuvre semblable, il se trouvait, à dire vrai, dans des conditions bien différentes; d'abord ce n'était pas d'une commune source que découlaient pour lui, comme pour ces premiers penseurs de la Grèce, l'invention philosophique et la création poétique, puisqu'il avait emprunté sa doctrine à un maître; en outre, les progrès de la réflexion et de l'abstraction avaient de plus en plus relâché les liens de parenté naturelle qui avaient uni à l'origine la philosophie et la poésie; ils avaient fait de la prose l'instrument de précision par excellence, l'outil le mieux approprié à l'explication et à l'analyse des idées. Que fallait-il donc à Lucrèce pour combler en quelque mesure l'intervalle que mettaient entre lui et ses modèles ces différences de situation intellectuelle? Avant tout une foi ardente dans la doctrine, une foi dont les transports fussent capables d'exalter l'assentiment de l'âme jusqu'à la faculté même de vision ou de création. Et aussi un don, antérieur à toute préoccupation didactique, d'entrer en commerce sympathique avec le monde, de se composer presque inconsciemment et de mettre en réserve une multitude de tableaux où fussent peints, en des traits saisissants, les aspects des choses et les mouve-

ments des êtres. Certes, observateur amoureux de la nature, Lucrèce dut l'être pour le plaisir d'abord et avec une sorte de détachement, jusqu'au jour où l'effort pour exposer en un poème la doctrine d'Épicure vint évoquer du fond de son esprit les riches et expressives images qui gisaient en quelque sorte dans l'attente. Ces images cependant, vives et fortes presque toujours, parfois délicates et gracieuses, projetées ou glissées dans les vers de Lucrèce par la passion ou la sensibilité d'un cœur profondément ému, n'y sont jamais des ornements surajoutés et comme des pièces d'orfèvrerie; elles entrent directement dans la trame de la démonstration pour en faire uniquement éclater davantage le sens et la vigueur. Ainsi s'unissent sans cesse au cours de l'œuvre la peinture et le raisonnement. Tant s'en fallait néanmoins que le génie de Lucrèce n'eût qu'à s'épanouir dans son sujet : il rencontrait comme obstacles, de l'aveu même du poète, l'indigence de la langue et la nouveauté des matières. Si dans la lutte contre ces obstacles il n'a pas toujours triomphé, s'il garde encore trop du passé des lettres romaines l'inachèvement du style et la rudesse inculte de la forme, s'il laisse parfois l'exposition didactique dégénérer en un prosaïsme embarrassé et lourd, avec quelle merveilleuse puissance de transfiguration artistique il anime le morne et glacial enseignement d'Épicure, et de quels jets vigoureux de lumière resplendissante il perce souvent la couche dure des abstractions et des notions techniques! Mais, même dans les passages où il peut sembler que l'on lise uniquement de la prose versifiée, le visible souci de ne point sacrifier à de vaines parures l'exactitude de l'idée, l'adoption courageuse du terme simple et précis, l'exhibition de la pensée nue ne sont pas sans grandeur et sans beauté.

Ce poème, dans lequel Lucrèce ne nous parle de lui que pour dire son désir de venir au secours des hommes et son espoir d'être récompensé de ses efforts

par la gloire, laisse de toute part transparaître sa complexe nature, grave et familière, passionnée et raisonneuse, ardemment croyante dans les plus violentes imprécations contre les croyances, ivre d'une doctrine qui ne semblerait devoir convenir qu'à des intelligences sobres et sèches, en communion intime avec le monde dont elle sent pourtant l'aveugle force d'écrasement, avec la vie dont elle éprouve les contrariétés douloureuses et les efforts sans cesse avortés, avec l'humanité dont elle attaque les illusions et dont elle plaint les misères; mêlant donc à l'enthousiasme la critique, au prosélytisme emporté et joyeux une amère mélancolie, à l'invocation de la science impassible et sereine l'indignation et toutes les formes de la raillerie, depuis le dédaigneux sourire jusqu'au sarcasme mordant, jusqu'à l'âpre et fière ironie. Toutes ces tendances diverses, tous ces divers sentiments se fondent dans l'accomplissement de l'œuvre qui est pour Lucrèce sa mission : il s'agit de guérir les hommes de leurs maux en leur enseignant la vérité, — la vérité telle que l'a enfin révélée Épicure.

***

Qu'un génie aussi riche et aussi personnel que celui de Lucrèce ait consenti à s'emprisonner tout entier dans le système le plus étroit qui fût, c'est ce dont l'on pourrait s'étonner si l'on ne savait pas à quel point le respect absolu de la pensée du maître faisait partie de la profession sérieuse d'épicurisme. Cicéron nous apprend qu'un jour, tandis qu'Épicure enseignait la physique, un de ses disciples, Colotès, se jeta à ses pieds et l'adora. C'est avec un vrai sentiment d'adoration que Lucrèce, lui aussi, invoque Épicure :

Pour ce puissant esprit le nom d'homme est trop peu :
La majesté de l'œuvre en lui proclame un dieu.

Oui, noble Memmius, il fut un dieu cet homme
Qui le premier trouva cette règle qu'on nomme
La Sagesse, et dont l'art, à travers tant de flots
Guidant la vie au port d'un si parfait repos,
Change en un jour si pur de si noires ténèbres.

L'éloge d'Épicure, d'Épicure ennemi de la religion, d'Épicure savant, d'Épicure moraliste revient, avec un enthousiasme qui ne s'épuise pas, au début de presque tous les livres du poème; et c'est uniquement à être l'interprète d'Épicure que Lucrèce veut consacrer les veilles de ses « nuits sereines ». De fait, il ne paraît pas avoir apporté de modification essentielle aux idées de son maître. Chez l'un et chez l'autre, c'est une même façon d'entendre la nature et la vie. Mais c'est une tout autre façon de les contempler et de les sentir. Aux strictes données de l'épicurisme, Lucrèce a ajouté la profondeur de son âme, l'intensité de sa vision artistique, le relief de son réalisme; et si la cosmologie d'Épicure a revêtu pour bien des regards un aspect grandiose et poétique, c'est sans aucun doute parce que l'esprit de Lucrèce s'est chargé un jour de la représenter.

*
* *

Cette cosmologie, Épicure l'avait adoptée, non parce qu'elle avait à ses yeux une valeur théorique absolue, mais parce qu'elle lui paraissait le mieux répondre à ses intentions pratiques. Et si Lucrèce, en l'adoptant à son tour, y voit peut-être davantage un principe de certitude inébranlable, ce qu'il y cherche cependant avant tout, comme son maître, c'est l'unique remède qui puisse sauver les hommes empoisonnés par cette double crainte : la crainte des dieux et la crainte de la mort. D'avoir bravé cette double crainte en la proclamant vaine, de l'avoir bravée en dépit de toutes les circonstances et de tous les préjugés qui contribuaient

à en imposer l'ignominieuse servitude, c'est l'éternel honneur et l'éternel bienfait d'Épicure :

Longtemps dans la poussière, écrasée, asservie,
Sous la religion l'on vit ramper la vie;
Horrible, secouant la tête dans les cieux,
Planait sur les mortels l'épouvantail des dieux.
Un Grec, un homme vint, le premier dont l'audace
Ait regardé cette ombre et l'ait bravée en face ;
Le prestige des dieux, les foudres, le fracas
Des menaces d'en haut ne l'ébranlèrent pas.
L'obstacle exaspéra l'ardeur de son génie,
Fier de forcer l'accès de la sphère infinie,
Des portes du mystère il perça l'épaisseur,
Et, dépassant de loin par un élan vainqueur
Les murailles de flammes et les voûtes d'étoiles,
Sa pensée embrassa l'immensité sans voiles.
De son hardi voyage il nous a rapporté
La mesure et la loi de la fécondité,
Et quel cercle émané de leur intime essence
Des êtres à jamais circonscrit la puissance.
Il pose sur l'erreur son pied victorieux ;
La religion croule et nous égale aux dieux !

Oh ! cet Épicure dont Lucrèce célèbre si magnifiquement la révolte et le triomphe, cet Épicure qui serait une façon de Prométhée vainqueur, ce n'a point été l'Épicure véritable, d'une impiété certainement plus calme et plus indulgente, si même il y eut impiété. Car peut-on traiter d'impie un homme qui avait composé des livres de dévotion, un traité de la *sainteté* et un traité de la *piété* que Cicéron jugeait tout à fait édifiants? Sans doute, par une concession qui n'est pas sans d'autres exemples, Épicure conciliait avec sa négation très explicite de la Providence et de la vie future un certain respect et une certaine pratique de l'ancienne religion; mais précisément ce compromis empêche de lui attribuer une sorte de fureur irréligieuse; et Lucrèce ne la lui prête que parce qu'il en est lui-même animé.

Au reste, la religion grecque ne pouvait comporter chez ses incrédules la même attitude que la religion romaine; les caractères singulièrement clairs et harmonieux de son anthropomorphisme la faisaient très humaine et très susceptible de s'humaniser toujours davantage; dans les dieux qu'elle proposait à l'adoration des hommes, les hommes pouvaient reconnaître leur propre nature réfléchie et idéalisée; les conceptions théologiques qu'elle énonçait devenaient en quelque sorte légères par leur alliance naturelle avec la poésie; le culte et les cérémonies qu'elle instituait s'accordaient à merveille avec les tendances esthétiques de l'esprit grec. Au contraire, le paganisme romain, dépourvu d'unité et de principe intérieur de vie, appelait dans son panthéon des divinités obscures, sans claire généalogie, aussi peu faites pour satisfaire aux besoins de l'imagination plastique qu'à ceux de la réflexion spirituelle : c'étaient des puissances plus encore que des dieux aux formes et à la personnalité définies, avant tout objets d'un culte très minutieux, gouvernant le destin des hommes jusque dans les plus infimes détails de la vie. Une telle religion, surchargée encore, au temps de Lucrèce, de pratiques et de cérémonies étranges, en pesant davantage sur les âmes, devait naturellement provoquer une incrédulité plus violente. Et voilà pourquoi l'incrédule Lucrèce la poursuit, non seulement de sa critique, mais de sa haine.

L'impiété, cependant, n'est-ce pas la voie ouverte au crime? C'est l'injurieux reproche que Lucrèce attend pour le retourner sans délai contre la religion. De combien de crimes s'est souillé le fanatisme religieux depuis le moment où un oracle barbare imposait à Agamemnon, pour assurer des vents favorables à la flotte grecque, le sacrifice de sa fille Iphigénie!

> Peut-être on te dira que tu cours à l'abîme,
> Que la science impie est le chemin du crime.
> Eh! qui plus enfanta d'atroces actions,
> Plus de hideux forfaits, que les religions?

J'en atteste le sang qui coula dans l'Aulide,
Le sang d'Iphigénie et Diane homicide :
La vierge lâchement livrée, et les héros,
La fleur des Achéens, transformés en bourreaux;
Le funèbre bandeau sur ce front pur se noue;
La laine en bouts égaux se répand sur la joue.
Un père est là, debout, morne devant l'autel;
Les prêtres, près de lui, cachent le fer mortel;
La foule pleure, émue à l'aspect du supplice.
La victime a compris l'horrible sacrifice;
Elle tombe à genoux, sans couleur et sans voix.
Ah! que lui sert alors d'avoir au roi des rois
La première donné le nom sacré de père?
Palpitante d'horreur on l'arrache de terre,
Et les bras des guerriers l'emportent à l'autel,
Non pour l'accompagner à l'hymen solennel,
Mais pour qu'aux égorgeurs par un père livrée,
Le jour même où l'attend l'union désirée,
Chaste par l'attentat de l'infâme poignard,
Elle assure aux vaisseaux l'heureux vent du départ !
Tant la religion put conseiller de crimes !

C'est donc avant tout la malfaisance de la religion que dénonce Lucrèce avec frénésie. Assurément la religion qu'il vise, c'est celle qui sous ses yeux terrorise les âmes, c'est la religion de son pays et de son temps. Mais l'on doit reconnaître que son attaque va plus loin et qu'elle atteint le fond de toute croyance religieuse, quelle qu'elle soit. En effet, le système d'explication du monde qu'expose Lucrèce est destiné à mettre en évidence l'inutilité et l'impossibilité de toute intervention surnaturelle. Ce système dont, comme nous l'avons vu, il fait honneur à Épicure, Épicure l'avait en réalité emprunté à Démocrite, en lui faisant seulement subir sur divers points des modifications plus ou moins heureuses.

*
* *

Une intervention surnaturelle suppose que quelque chose se produit dans le monde, qui n'y était pas

auparavant contenu; une explication scientifique suppose au contraire que tout ce qui se produit dans le monde y préexistait en quelque façon et n'est que la transformation d'une réalité antérieure. D'où le principe qu'énonce solennellement Lucrèce, et qui est devenu en effet une maxime de la science. Rien ne vient du néant; rien ne retourne au néant. Si quelque chose se formait de rien, n'importe quelle espèce d'être pourrait naître de n'importe quelle autre espèce, et la succession des phénomènes serait une incohérence dont le monde ne nous offre point le spectacle. La vérité est que, pour produire une chose, il faut un germe certain, des conditions définies, un temps déterminé. D'autre part rien ne s'anéantit. Si quelque chose périssait absolument, il n'y aurait pas de raison pour que cette destruction radicale ne s'étendît pas à tout : et de quoi alors se composeraient les êtres nouveaux qui apparaissent à la surface du monde? Les corps qui semblent périr ne font réellement que se désagréger, et les parties qui les ont un moment composés, une fois séparées les unes des autres, rentrent dans la constitution d'autres objets.

Si rien ne vient du néant, si rien ne retourne au néant, c'est que la matière est formée en dernière analyse d'éléments éternels et indestructibles, immuables dans leur nature, dans leurs figures et leurs grandeurs, parfaitement solides et indivisibles, les *atomes*. Mettrait-on en doute leur existence, parce que, tels quels, ils échappent à nos sens? Mais que de phénomènes incontestablement réels y échappent tout autant! Qu'est-ce donc que les vents, sinon des corps imperceptibles qui balayent et la terre et la mer et les nuages du ciel, et qui parfois entraînent tout dans la violence de leurs tourbillons? Les odeurs, la chaleur, le froid, le son ne nous affectent-ils pas par des particules invisibles? Des étoffes suspendues sur le bord de la mer deviennent humides; puis, étendues au soleil, elles sèchent, sans que l'on voie venir ou dispa-

raître les molécules aqueuses. Il est impossible aux yeux les plus perçants de discerner les parties qui s'ajoutent ou se retranchent dans toute naissance et dans toute destruction. Pourquoi, à plus forte raison, les éléments primitifs des choses ne seraient-ils pas invisibles ?

Les atomes ne remplissent pas tout l'univers ; comme ils sont distincts les uns des autres, il faut qu'il y ait entre eux des intervalles vides. L'existence des atomes a donc pour conséquence celle du vide. Au surplus, sans le vide, bien des phénomènes que nous observons seraient, au dire de Lucrèce, tout à fait inexplicables. Comment les arbres pourraient-ils croître, comment le son pourrait-il traverser les murs, comment les roches pourraient-elles laisser passer l'eau goutte à goutte, s'il n'existait pas de certains vides pour livrer passage aux corps étrangers ? Et d'où viendrait la différence de densité entre les corps ? Et comment le mouvement serait-il possible, dès que la résistance, vertu propre de la matière, se trouverait partout et toujours ? — Arguments de nulle valeur, et qui témoignent bien qu'au moment même où il cherche à dépasser la réalité immédiatement sensible pour en atteindre les principes, Lucrèce reste sous l'empire des préjugés que crée cette réalité ; il ne songe point que de simples déplacements de matière expliqueraient les phénomènes où il croit voir le vide, et il n'arrive pas à une conception assez rationnelle du mouvement pour supposer que le mouvement pourrait bien être compatible avec le plein.

En dehors des atomes et du vide, il n'y a rien, selon Lucrèce ; c'est-à-dire qu'il érige en axiome que toute réalité est matérielle, et qu'il s'engage à expliquer la formation du monde par la seule combinaison des atomes dans le vide. Si les corps particuliers nous apparaissent divers, c'est que les atomes qui les composent se sont unis différemment. Ainsi les mots divers du discours sont formés d'un certain nombre de lettres différemment assemblées.

*
* *

Donc les atomes vont à travers le vide, animés d'un mouvement éternel, et avec une vitesse infinie. Ils sont doués d'une propriété primordiale que Démocrite sans doute leur avait refusée, et que Lucrèce, après Épicure, leur attribue : la pesanteur, qui les fait tendre vers le bas. Ils peuvent avoir leur direction modifiée par des chocs. Mais, à l'origine, tombant parallèlement dans le vide avec la même vitesse, comment se rencontreraient-ils? Ils descendraient sans fin les uns à côté des autres, comme les gouttes d'une pluie éternelle. Pour se tirer d'embarras, et aussi pour fournir un appui à la liberté de l'homme qui doit se soustraire également à la fatalité de l'impulsion et à la spontanéité de la nature, Épicure et Lucrèce supposent dans les atomes, au moins dans quelques-uns, un imperceptible pouvoir de dévier la ligne de leur chute. Une déclinaison, si faible qu'elle soit, en quelque endroit et en quelque temps qu'elle se produise, en voilà assez pour qu'un jour, quelque part, les atomes se rencontrent, s'agrègent, et, par la variété de leurs agrégats, finissent par composer notre monde. Le nombre des formes qu'affectent les atomes est limité, mais à chacune des figures d'atomes correspond un nombre illimité d'atomes identiques. La diversité de ces formes, la différence des positions, et le jeu infiniment varié des combinaisons font cependant qu'il n'y a point deux êtres qui soient absolument semblables. Et de là, également, il suit que les compositions d'atomes, dont résulte notre monde, sont bien loin d'être les seules possibles.

Ainsi ce monde s'est formé, ce monde se conserve, sans aucune intervention des dieux. Ce n'est pas qu'Épicure et Lucrèce soient proprement athées. Avec une netteté d'affirmation aussi catégorique qu'elle peut d'abord nous paraître inconséquente, ils tiennent

pour impossible qu'à nos représentations des dieux ne corresponde pas quelque chose de réel. Ils admettent donc des dieux, formés eux aussi, comme le monde et comme les êtres vivants, par un concours d'atomes, d'une si fine essence toutefois qu'elle échappe à nos sens et qu'elle peut à peine être saisie par une vue de l'esprit. Ces dieux exempts de toute cause de trouble, étrangers à toute préoccupation des choses terrestres, vivent, bien loin de l'homme, dans les « intermondes », c'est-à-dire dans ces espaces vides et déserts placés en dehors du mouvement et du choc des atomes, et où règne le silence de l'éternelle paix. C'est donc la providence, non l'existence des dieux, que nie Lucrèce; et s'il nie la providence, c'est pour qu'à l'insouciance des dieux vis-à-vis des hommes réponde l'insouciance des hommes vis-à-vis des dieux. Il serait puéril de continuer à craindre des êtres qui ne se mêlent jamais des choses d'ici-bas.

L'enchaînement mécanique des causes et des effets, à la suite du mouvement insensible et presque nul de la déclinaison suffit à expliquer ce qu'est le monde, et il y manifeste une régularité certaine, sans qu'il y ait lieu de supposer qu'un dessein intelligent ait ordonné les atomes comme il convenait; mais c'est par suite des déplacements innombrables qu'ils ont subis, c'est pour avoir été heurtés de toute façon et projetés dans tous les sens, c'est pour avoir traversé comme à l'essai toutes sortes de combinaisons, que les atomes en sont venus enfin à certains arrangements qui constituent l'ordre de ce monde. On renverse les termes quand on imagine que cet ordre a été voulu avant de s'accomplir : l'apparente harmonie de l'univers, comme l'organisation des êtres vivants, ne sont que des résultats fortuitement heureux d'une action mécanique opérant à l'infini.

*
* *

Et, du reste, comme cette harmonie est souvent illusoire ou précaire ! Et par combien de désordres et d'im-

perfections elle est compensée, quand elle semble réelle! De ces imperfections et de ces désordres Lucrèce compose des tableaux au gré de sa sombre imagination; il accumule à plaisir les raisons, faciles à entendre, qui ont servi de tout temps à montrer la sagesse divine absente de notre monde. Pourquoi une partie de la terre est-elle usurpée par les montagnes et les forêts, repaires des animaux sauvages? Pourquoi ici les excessives ardeurs du soleil, là le froid excessif de perpétuels frimas enlèvent-ils aux hommes la jouissance de si grands espaces? Pourquoi la nécessité de déchirer le sol afin que le blé puisse pousser? Et quand les fruits sont venus, quand les récoltes sont proches, pourquoi la sécheresse ou l'orage arrachent-ils à l'homme la récompense de son labeur? Pourquoi les monstres? Pourquoi les maladies? Pourquoi la mort errant au hasard et avant l'heure? Que le monde soit fait pour l'homme, quelle absurde croyance, quand on considère les incertitudes et la fragilité de la vie de l'enfant!

Pareil au naufragé vomi du sein de l'onde,
L'enfant, quand la Nature aux rivages du monde
Le dépose, arraché d'un ventre endolori,
Gît sur la terre, nu, sans armes, sans abri,
Sans parole; et, du seuil de cette vie obscure,
Par un vagissement lugubre il inaugure
Le long cercle de maux que lui promet le sort.
Heureux les animaux des champs! Nés sans effort,
Ils croissent sans hochets et sans tendres nourrices
Dont le babil sans fin apaise leurs caprices.
Les voyons-nous chercher selon l'état de l'air
Des vêtements nouveaux? Ont-ils besoin du fer
Ou des remparts altiers pour garder leurs richesses?
La terre, toute à tous, les comble de largesses,
Et l'active Nature a travaillé pour eux.

Mais il y a plus : ce monde même, en qui nous voyons les êtres se former et se désagréger, naître et périr, pourquoi échapperait-il à la loi commune? Ne

voyons-nous pas que la terre, notre mère, après avoir engendré les espèces vivantes, donne des signes d'épuisement? Ne voyons-nous pas les sources de lumière et de vie se tarir peu à peu par la prodigalité même de ce qu'elles ont jusqu'à présent déversé? Il viendra donc, et il est peut-être tout proche, le jour où, après avoir duré tant d'années, s'effondrera la masse et croulera la machine du monde! Seuls subsisteront, pour déterminer des rencontres et combinaisons nouvelles, les éléments premiers, les atomes éternels.

***

Telles sont donc les vues de Lucrèce sur l'origine, la constitution et les destinées de notre monde. Elles n'ont pas seulement l'intérêt d'avoir servi de matière à une admirable exposition poétique. Elles ont eu aussi dans l'histoire de la pensée humaine une importance et une fortune considérables. Lucrèce ne pourrait-il se prévaloir des confirmations que la science a données à la doctrine de son choix? Certes lui-même semble être entré fort avant dans l'esprit de la science, quand il a mis en relief, plus sans doute que ne l'avait fait Épicure, l'idée de la loi naturelle, l'idée de ce « contrat » par lequel la nature s'est comme engagée à ne produire certains effets que dans de certaines conditions et à produire dans les mêmes conditions les mêmes effets. Si le hasard de la déclinaison a seul permis la formation du monde, une fois le monde formé tout s'y enchaîne selon un ordre certain, et tout, par conséquent, s'y prête à une explication scientifique. En outre, la doctrine atomistique, quoiqu'elle ait subi, au cours du développement des sciences, bien des vicissitudes diverses, n'en exprime pas moins une façon, toujours très plausible, de rendre compte de la réalité matérielle. Mais justement la science positive, en reproduisant certaines maximes et en paraissant adopter certaines théories générales de

Lucrèce, parce qu'elle est la science et uniquement la science, doit leur assigner une portée bien moindre que celle que Lucrèce leur attribuait. Elle ne les prend que dans un sens relatif, réduit aux conditions de notre expérience et aux exigences de notre analyse, non dans un sens absolu qui déterminerait l'origine radicale et le principe entier du développement des êtres. L'illusion matérialiste qui tient les éléments, supposés ou vérifiés, des choses pour leurs raisons suffisantes et complètes, est le fait d'une science jeune qui réalise ses conceptions au lieu de les mettre par la critique à leur rang, et qui, le plus souvent, introduit, sans y prendre garde, au sein des propriétés dites élémentaires, les propriétés plus complexes et plus riches dont elles sont censées rendre compte. Entraîné, en outre, par son ardeur antireligieuse, Lucrèce s'est défendu moins qu'un autre de ce dogmatisme, et, plus d'une fois, pour avoir mis la nature en dehors de l'action des dieux, il a divinisé la Nature elle-même : Nature créatrice, comme il l'appelle, Nature qui gouverne et qui dirige.

*
* *

Fidèle à sa doctrine générale, comme à ses intentions, Lucrèce va essayer de délivrer les hommes de la crainte d'une autre vie, en leur montrant que l'âme, de même nature que le corps, meurt avec lui. L'âme est formée de souffle, de chaleur, d'air et d'une quatrième essence que l'on ne sait comment nommer, tant elle diffère des essences connues. Cette quatrième essence, première source de la sensation, est cachée dans le sanctuaire le plus intime du corps ; elle est en quelque sorte l'âme de l'âme, puisqu'elle est au reste de l'âme ce que l'âme est au corps, et qu'elle règne sur tous deux. C'est sans doute sous l'influence de ce que Platon et Aristote avaient dit touchant la différence de la vie corporelle et de la vie mentale, qu'Épicure avait

admis cette essence innommée et lui avait attribué la faculté privilégiée de donner naissance au sentiment; mais, ne pouvant rien concevoir qui fût immatériel, il avait soutenu qu'elle devait se composer des atomes les plus petits et les plus subtils. L'âme est donc toute matérielle. Si elle ne l'était pas, comment comprendre la correspondance qu'elle a avec le corps, et l'influence qu'a le corps sur elle dans la maladie, dans l'ivresse, etc? Pour qu'il y ait influence, il faut qu'il y ait contact, et il n'y a contact qu'entre des parties de matière. Ainsi, l'âme un jour se désagrégera. Pourquoi craindre la mort? Elle est la fin de tout. Que nous importe ce qui nous arrivera après? Nous n'en pouvons être plus affectés que de ce qui est arrivé avant notre naissance. Il n'y a de misère et de souffrance que si l'on vit; et après la mort on ne vit pas. Ce qui nous entretient dans l'illusion, c'est la tendance instinctive que nous avons à prolonger par-delà la mort notre faculté de sentir; nous persistons à animer le cadavre que nous serons! Nous ne songeons pas que, grâce à la mort, il en sera pour nous comme si nous n'avions jamais existé; nous ne songeons pas que, si la mort nous enlève des biens, elle nous enlève du même coup le regret de les perdre. Quand la chaleur de la vie est dissipée, il n'y a même pas de rêve dans ce sommeil de glace. Que signifient donc toutes ces récriminations des hommes déplorant un état qu'ils ne pourront, quand il sera réel, sentir déplorable; et, par peur de cet état qui ne leur fera cependant rien éprouver, que signifie leur honteux attachement à l'existence et aux biens que l'existence peut leur offrir? Dans un passage d'une puissance de poésie incomparable, Lucrèce évoque la Nature, qui vient apostropher l'homme dominé par l'appétit insatiable de la vie :

Si, prenant une voix, la Nature des Choses
Se levait, lasse enfin de nos terreurs sans causes,
Et gourmandait ainsi quelqu'un des mécontents :
« Mortel, pourquoi ce deuil? pourquoi ces pleurs constants?

« Si jusqu'ici pour toi la vie en biens abonde
« Qui, sur tes jours versés, n'ont pas fui comme une onde
« En un vase sans fond, quitte-la satisfait;
« Sors-en rassasié comme on sort d'un banquet,
« Et tranquille endors-toi dans la paix éternelle.
« Si, déçu par ses dons, tu t'es dégoûté d'elle,
« Pourquoi, cueillant des fruits qui tombent de ta main,
« Joindre aux pertes d'hier les pertes de demain?
« La mort clôt ton labeur, reçois-la sans colère.
« D'ailleurs je ne sais plus qu'inventer pour te plaire!
« J'ai fait le monde ainsi, ni pire ni meilleur.
« — Ton corps est dans sa force et ton âge en sa fleur,
« Dis-tu? — Quand tu vivrais mille ans, les mêmes peines
« S'attacheraient encor aux fortunes humaines.
« Ton immortalité n'en romprait pas le cours. »
Que pourraient les mortels répondre à ce discours?
Que la Nature est juste et sa parole vraie.
Au malheureux surtout qui du trépas s'effraie,
Elle crie à bon droit : « Laisse là tes vains pleurs,
« Pauvre fou, quand la mort vient guérir tes douleurs.
« Et toi, vieillard, toujours ton âme inassouvie,
« Dédaigneuse des biens que t'épancha la vie,
« N'eut soif que des absents, de ceux que tu n'as plus.
« Tes jours mal employés pourtant sont révolus;
« Sur ton front la mort plane imprévue et t'arrête
« Avant que le dégoût t'inspire la retraite.
« Va, le regret sied mal à ta caducité.
« Il est temps. Place, place à ta postérité! »
Grande et forte leçon! Tout est métamorphoses;
Toujours un flot nouveau chasse les vieilles choses;
Et l'échange éternel rajeunit l'univers.
Rien ne roule au Tartare, au gouffre des enfers.
Pour les peuples à naître il faut de la matière;
Ils vivront à leur tour et verront la lumière.
Les uns nous précédaient, les autres nous suivront.
C'est un cercle éternel que nul effort ne rompt;
Et la vie à jamais se transmet d'âge en âge;
Elle n'est à personne; et tous en ont l'usage.

Si la mort met fin à tout, les enfers et le Tartare ne sont que des fictions qui ont servi à représenter l'âme humaine tourmentée dès cette vie par les terreurs dont

elle est dupe ou par les passions coupables auxquelles elle s'abandonne. C'est dans ce monde que la vie des âmes déréglées devient véritablement un enfer.

Par cette dernière observation Lucrèce, en voulant combattre encore la religion, marque cependant ce qui pour toute religion pure est le premier principe de l'expiation, à savoir, la souffrance intérieure causée par le péché. S'il n'a pas donné à cette observation la grande portée positive qu'elle pouvait recevoir, c'est que, ennemi d'une religion extérieure et formaliste, il n'a pas saisi le rapport profond des sanctions d'outre-tombe aux dispositions intimes des âmes. L'immortalité, telle que la présentait le paganisme romain, était pleine d'horreurs mystérieuses; c'était en outre, du temps de Lucrèce, un sujet fréquent de tableaux que la peinture des supplices infligés aux morts dans le Tartare; le théâtre figurait volontiers des revenants qui, au témoignage de Cicéron, faisaient frissonner le public en racontant mille choses effrayantes des lieux qu'ils avaient pendant un temps fréquentés. Lucrèce, s'attaquant à l'idée de la vie future, ne l'a conçue que comme elle s'offrait à lui. De plus, adhérent d'une doctrine qui reconstituait la vie humaine mécaniquement et comme du dehors, il n'a point saisi dans leur profondeur les tendances dont il signalait lui-même la force, en particulier cette tendance de l'homme à se prolonger par delà le temps. De même quand il montre dans une peinture saisissante que, par comparaison avec la mort, la vie présente ne mérite pas tant qu'on y tienne, quand il dénonce, en des termes qui font songer à Pascal, la vanité des divertissements par lesquels l'homme tente de se fuir lui-même, il n'atteint malgré tout de cette inquiétude que les circonstances extérieures et les conditions superficielles : il n'en découvre point le principe secret et indestructible, et il ne sait point y voir, comme Pascal, le signe que l'homme n'est produit que pour l'infinité.

*
* *

Comme il a expliqué la formation du monde et la composition de l'âme, Lucrèce explique la naissance des idées. De chaque objet émanent des images, des simulacres, qui viennent frapper nos sens. Ces images qui représentent les choses en miniature, qui en sont comme de petits portraits voltigeants, sont d'une extrême subtilité; elles se meuvent, elles arrivent de toute part avec une incroyable vitesse. Les perceptions des sens, étant ainsi produites, ne sauraient être jamais trompeuses : les sens ne nous trompent point : quand ils semblent nous avoir trompés, c'est que l'esprit en a mal interprété les données. Après nous avoir ainsi rassurés sur la valeur de la connaissance sensible, Lucrèce se complaît à expliquer les diverses sortes d'illusions qui remplissent l'âme. Et d'abord les illusions du rêve. Les images du rêve sont dues aux mêmes causes que celles de la veille; ce sont seulement des images plus ténues encore et plus légères, et c'est quand nous dormons qu'elles s'insinuent jusqu'à nous. Nous les accueillons selon les rapports qu'elles ont avec nos occupations habituelles, nos intérêts et le tour ordinaire de notre imagination. En rêve, l'avocat croit plaider, l'homme de guerre se battre, les marins lutter contre les vents, et moi, dit Lucrèce, en rêve je poursuis mon poème, je cherche sans relâche les lois de la nature, j'expose mes découvertes dans la langue de mon pays. Après les illusions du rêve, ce sont les illusions de l'amour que dénonce avec une farouche énergie la psychologie de Lucrèce : les illusions, ou plutôt les misères. Le poète les a dépeintes en des traits aussi effrayants et dans un sentiment réaliste aussi violent qu'il décrira, à la fin de son poème, la peste d'Athènes. Il y a les misères de l'amour heureux : il consume les forces, gaspille les fortunes, rabaisse la dignité, il s'empoisonne de soupçons, cherchant,

par une sorte de perspicacité exaspérée, à discerner dans un visage impassible, non pas même un sourire, mais la simple trace d'un sourire infidèle; et la jouissance qu'il donne n'est pas exempte d'un certain dégoût; de la source des plaisirs surgit on ne sait quoi d'amer qui saisit à la gorge au milieu des fleurs. Et que dire alors de l'amour malheureux, de tous les efforts qu'il fait, de toutes les ruses qu'il invente pour se satisfaire, de la cruauté des déceptions qu'il éprouve, de l'aveuglement dans lequel il s'entretient? Car telle est la malfaisance de cette funeste passion que, plus qu'une autre, elle empêche de voir son objet tel qu'il est; elle lui prête toutes sortes de charmes et d'attraits imaginaires. C'est Molière qui dans le *Misanthrope* s'est chargé de nous traduire les fines et piquantes observations de Lucrèce :

L'amour, pour l'ordinaire, est peu fait à ces lois,
Et l'on voit les amants vanter toujours leur choix.
Jamais leur passion n'y voit rien de blâmable,
Et, dans l'objet aimé, tout leur devient aimable;
Ils comptent les défauts pour des perfections
Et savent y donner de favorables noms.
La pâle est au jasmin en blancheur comparable;
La noire à faire peur, une brune adorable;
La maigre a de la taille et de la liberté;
La grasse est, dans son port, pleine de majesté;
La malpropre sur soi, de peu d'attraits chargée,
Est mise sous le nom de beauté négligée;
La géante paraît une déesse aux yeux;
La naine un abrégé des merveilles des cieux;
L'orgueilleuse a le cœur digne d'une couronne;
La fourbe a de l'esprit; la sotte est toute bonne;
La trop grande parleuse est d'agréable humeur;
Et la muette garde une honnête pudeur.
C'est ainsi qu'un amant dont l'ardeur est extrême
Aime jusqu'aux défauts des personnes qu'il aime.

Néanmoins, tout en condamnant l'amour comme passion, Lucrèce loue les attachements tendres que

créent entre les époux l'habitude et le dévouement, surtout le dévouement de la femme à l'homme.

***

Il est remarquable que cette psychologie des illusions, souvent si clairvoyante, ne va jamais jusqu'à découvrir dans leur essence les sentiments primitifs et justes dont ces illusions ne sont que les égarements. Et cela est encore très visible dans l'explication que fournit Lucrèce de la croyance aux dieux : l'imagination enfantine des hommes, surexcitée dans le sommeil et même pendant la veille, se représentait des êtres d'une puissance extraordinaire, d'une majesté imposante, d'une beauté inaltérable, d'une sérénité profonde, des dieux. D'une part les hommes, voyant s'accomplir régulièrement la marche des phénomènes célestes et la révolution des saisons, ont supposé, dans leur ignorance des causes, que tout tournait sur un signe de la divinité. Et aussi, quand ils ont été émus par la foudre, les tempêtes, les tremblements de terre, ils n'ont pu s'empêcher de croire les dieux irrités ; ils ont pensé qu'il fallait se prosterner devant les autels, faire des sacrifices et des vœux : comme si la piété ne consistait pas plutôt à pouvoir tout contempler d'un esprit rasséréné ! Mais comment empêcher que les grandes catastrophes ne serrent les cœurs de la crainte des dieux ? Telles sont les causes qui ont fait et qui font surgir encore du sol tant de temples, et qui y rassemblent aux jours consacrés une foule ignorante et superstitieuse. On voit comment dans cette explication des croyances religieuses Lucrèce ne fait entrer que l'imagination et la crainte, sans aucune des forces spirituelles et morales qui sont au fond de la nature humaine.

***

Et de là aussi, dans toute son explication de ce que doit être la vie des hommes, quelque chose de limité

et d'étroit, qui enferme presque toute la vertu humaine dans la prudence et la simplicité. Le renoncement à l'ambition, à la richesse, à la puissance, loin d'être l'occasion ou le moyen de mettre en valeur les ressources intérieures de l'âme, ne font, selon les règles épicuriennes, qu'arrêter l'élan de la vie pour l'empêcher de se briser: Le libre arbitre, qui soustrait la volonté au destin, ne sert guère qu'à borner la destinée de l'individu. Aussi le tableau que nous offre Lucrèce de la condition humaine, constamment menacée par l'ignorance, l'erreur, le fanatisme, les passions, aurait-il quelque chose de morne et de désolant, s'il n'avait pour pendant le tableau des progrès accomplis par l'humanité sous la poussée de ses instincts, de ses besoins, de ses souffrances mêmes. C'est après une brillante peinture de l'histoire de l'univers, de la formation des corps célestes et de l'apparition des êtres vivants, où les explications les plus fantaisistes se mêlent aux vues les plus ingénieuses, que Lucrèce nous retrace l'histoire de l'homme et le développement de la civilisation humaine. Le progrès est un fait, qui n'est pour lui évidemment lié à l'action d'aucune providence; les facteurs en sont le besoin qui porte à chercher et à tâtonner dans tous les sens, l'expérience qui entasse et qui maintient à travers le temps les résultats de ces recherches et de ces tâtonnements, la raison qui met en pleine lumière les enseignements de l'expérience. De même que, selon Lucrèce, parmi les multitudes d'êtres vivants produits au hasard, ceux-là seuls ont survécu qui étaient capables de maintenir et de défendre leur vie — anticipation intéressante du principe darwinien de la sélection naturelle — de même parmi les tentatives et les inventions humaines, celles-là seules ont réussi et se sont perpétuées, qui répondaient à de vrais besoins et à des utilités éprouvées. L'âge d'or n'est pas à l'origine, comme l'ont conté les poètes. Simple animal tout d'abord, l'homme avait une plus puissante stature et de plus solides tendons

qu'aujourd'hui; et c'était assez pour soutenir sans trop de désavantage la lutte pour la vie; il habitait les forêts et les cavernes, sans industrie, sans institutions, sans lois. La terre féconde lui offrait spontanément la nourriture; les sources et les rivières étanchaient sa soif. C'est péniblement et peu à peu qu'il sortit de cet état sauvage; il apprit à se vêtir de la dépouille des animaux, il imagina de se construire des huttes; enfin il se procura du feu. Une fois le feu découvert et les premières cabanes construites, autour du foyer et sous le toit commun, la famille put se former, et les affections familiales purent grandir. La famille constituée amena, par une extension naturelle, la naissance de la société qui fut d'abord une association de familles voisines, convenant entre elles de s'abstenir de l'injustice et de la violence, de protéger réciproquement les femmes et les enfants, signifiant entre eux, avant même tout langage articulé, qu'il est juste d'avoir pitié des faibles. Mais ce langage articulé qui n'a pas précédé la formation de la vie sociale a dû presque immédiatement la suivre : il a eu pour cause première, non pas l'initiative d'un inventeur, impossible à comprendre sans le langage même, mais l'émission naturelle de certains sons en accord avec les sensations et les idées de chaque homme : l'enfant inaugure déjà le langage lorsque, montrant du doigt l'objet qui le frappe, il cherche, par l'emploi d'un son, à faire partager aux autres ses émotions. Cependant, après l'établissement du langage qui facilite et fortifie le lien social, la découverte des métaux, en créant des instruments de travail de plus en plus perfectionnés, engendre l'industrie, fournit des armes plus terribles à la guerre, des moyens de satisfaction plus sûrs et plus raffinés à tous les besoins. Aux arts industriels s'ajoutent les beaux-arts : la musique naît de l'imitation du chant des oiseaux, et après elle, la poésie, cette musique des mots; les sciences se perfectionnent; les villes se fondent et se fortifient; la mer se couvre de voiles;

les nations se lient par des contrats semblables à ceux qui avaient lié jadis les individus; l'écriture est inventée, qui permet de fixer la mémoire des hommes, et les poètes, par leurs chants, transmettent les événements à la postérité. Mélange de divinations hardies, de conjectures arbitraires, d'explications plausibles, cette théorie souvent grandiose de la civilisation, qui semble vouloir faire si considérable la part du tâtonnement aveugle et de la recherche obscure, fait plus d'une fois intervenir implicitement, sans y prendre garde, une sorte de prévoyance, ou d'heureuse direction de la nature, et en tout cas une sorte de loi providentielle qui attribue à l'espèce humaine le bénéfice des initiatives renouvelées et des efforts plus ou moins douloureux des individus.

*
* *

Que l'œuvre de la civilisation doive finalement succomber dans la dissolution du monde, il n'en reste donc pas moins qu'elle surélève en quelque sorte les facultés et les destinées de l'homme. Car si l'on revient à l'idéal de sagesse que Lucrèce propose à chacun, ce n'est guère qu'un état nu de calme, avant-goût de l'évanouissement de la conscience dans l'éternel sommeil. La paix de l'âme qu'il recommande, c'est une paix par pauvreté consentie, non par plénitude conquise. Par là les vertus mêmes qu'il recommande et qui restent assurément d'un grand prix, vertu de renoncement partiel et de pleine domination sur soi, ne semblent pouvoir régner nulle part plus souverainement que dans le vide du cœur. Cependant ce qui vivifie cette morale, ce qui fait qu'elle porte beaucoup plus loin que ses préceptes littéralement énoncés, c'est qu'au lieu de proportionner d'avance l'homme aux froides considérations de sa prudence, elle s'accompagne, chez le poète, d'une conscience toujours palpitante des agitations, des misères et des espérances

humaines. Vainement Lucrèce, en un passage bien connu, prétend se réserver les délices de la retraite et l'impassible sérénité de la contemplation philosophique :

Il est doux, quand les vents troublent au loin les ondes,
De contempler du bord sur les vagues profondes
Un naufrage imminent. Non que le cœur jaloux
Jouisse du malheur d'autrui; mais il est doux
De voir ce que le sort nous épargne de peines.
Il est doux, en lieu sûr, de suivre dans les plaines
Les bataillons livrés aux chances des combats
Et les périls lointains qu'on ne partage pas.
Mais rien n'est aussi doux que d'établir sa vie
Sur les calmes hauteurs de la philosophie,
Dans l'impassible fort de la sérénité;
De voir par cent chemins l'errante humanité
Chercher, courir, lutter de force et de génie,
Consumer en labeurs la veille et l'insomnie,
Monter de brigue en brigue aux échelons derniers,
Et s'asseoir au sommet des choses, sous nos pieds!

Lucrèce, malgré tout, ne cesse de participer, avec toute son imagination et toute son âme, à l'affliction de ceux qu'ont blessés leurs erreurs, et il ne cesse de garder, parmi les désillusions les plus attristantes, la pensée de les ramener, par la ferveur et l'énergie de ses conseils, à la vérité. C'est ce large flot d'universelle sympathie qui déborde chez lui de toute part l'étroitesse de l'enseignement épicurien, et qui l'entraîne vers une intelligence plus compréhensive et un sentiment plus riche de la vie humaine.

De même, le système qu'expose Lucrèce avec une respectueuse fidélité représente un monde, si l'on peut dire, radicalement inhumain. A ce monde l'homme n'appartient que par un hasard heureux, ou plutôt peut-être malheureux, tant sa destinée est précaire, traversée de menaces et de souffrances ! En tout cas ses idées, ses efforts, ses espérances n'ont dans la nature des choses, résultat de chocs et de rencontres

aveugles, rien qui, tout en les disciplinant, les soutienne, rien, à plus forte raison, qui les oriente vers des fins plus hautes qu'un bonheur fait de peu. Telle est en effet la façon dont Lucrèce, d'accord avec Épicure, comprend le monde et les rapports du monde avec l'homme.

Mais parfois un certain naturalisme à l'accent et aux pressentiments quasi religieux corrige la stricte logique de son matérialisme et de son irréligion, et laisse deviner, derrière le mécanisme des choses et de la vie, on ne sait quoi qui pourrait jouer le rôle de moteur, de ressort intime, d'aspiration à un autre ordre. Ainsi par la tendance de son imagination à voir dans la Nature plus que la pure matière, à y introduire une sorte de puissance génératrice et régulatrice, par les ardeurs passionnées de son esprit, par le frémissement généreux de sa sensibilité, par sa promptitude à s'émouvoir de toutes les inquiétudes et de toutes les souffrances de ses semblables, Lucrèce peut plus d'une fois par delà sa doctrine susciter en d'autres âmes cela même qu'il n'a pas su y deviner; et ces âmes, à leur tour, sans rien retrancher d'elles, ne doivent avoir aucun scrupule à se laisser toucher par la magnificence de son œuvre et par l'humanité de son génie.

III

MARC-AURÈLE

« Dans ces temps-là, la secte des stoïciens s'étendait et s'accréditait dans l'Empire; il semblait que la nature humaine eût fait un effort pour produire d'elle-même cette secte admirable, qui était comme ces plantes que la terre fait naître dans les lieux que le Ciel n'a jamais vus.

« Les Romains lui durent leurs meilleurs empereurs; rien n'est capable de faire oublier le premier Antonin que Marc-Aurèle qu'il adopta; on sent en soi-même un plaisir secret lorsqu'on parle de cet empereur, on ne peut lire sa vie sans une espèce d'attendrissement; tel est l'effet qu'elle produit qu'on a meilleure opinion de soi-même parce qu'on a meilleure opinion des hommes. » (Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, ch. xvi.)

Ce n'est pas l'un des traits les moins curieux de la destinée du stoïcisme, que cette philosophie ait eu pour le dernier de ses grands représentants Marc-Aurèle, un empereur. Car, pendant les guerres civiles qui avaient précédé à Rome l'établissement de l'empire, le stoïcisme avait été dans bien des âmes le soutien des convictions et des vertus républicaines; sous l'empire, il avait inspiré une opposition aux Césars plus morale sans doute que politique, plus silencieuse qu'agissante, mais qui, depuis Tibère jusqu'à l'avènement des Antonins, n'en avait pas moins attiré sur ses adeptes toutes sortes de soupçons et de persécutions. Et voilà

que peu à peu il avait fini par forcer les portes du palais impérial : accepté d'abord comme ornement ou comme simple conseil, il obtenait maintenant la plus glorieuse revanche et le plus éclatant triomphe qu'il pût poursuivre : il gouvernait la pensée et l'âme de celui qui allait gouverner le monde. Mais les principes qu'il proclamait faisaient avec les fonctions impériales un bien plus grand contraste encore que le mépris et les violences qu'il avait dû pendant un temps subir; plus qu'aucune autre philosophie, il visait à établir la prédominance des vertus individuelles sur les vertus civiques, à élargir le domaine de ce qui doit rester libre dans l'homme, à émanciper l'individu en reculant ou plutôt en supprimant les limites de l'association humaine, à faire valoir d'autres formes d'héroïsme que celles que suscite la pensée du bien public. Il représentait donc à l'esprit de Marc-Aurèle un ordre d'idées profondément différent des croyances qui avaient contribué à constituer l'État romain, et il lui offrait comme modèle une société tout autre que celle qu'un empereur était appelé à conduire. — Voyons donc de quelles conceptions essentielles il s'était originairement formé avant de venir rencontrer à Rome, outre cette fortune singulière, des causes spéciales de diffusion et de renouvellement.

*
* *

La prétention de la philosophie stoïcienne, c'est de rendre par la vertu et la connaissance l'homme indépendant des choses extérieures et de lui assurer le bonheur par cette indépendance. Elle professe, comme conception générale, un panthéisme d'après lequel tout ce qui est et tout ce qui arrive ne fait qu'un avec la divinité, est une manifestation ou un effet nécessaire de l'Être divin. Dieu est une sorte de feu éthéré qui par un véritable art, supérieur à tout art humain, engendre toutes les choses, les pénètre et les parcourt,

puis, à l'expiration de certaines périodes de temps, les reprend en lui et les consume pour les appeler de nouveau à l'existence; et ainsi de suite à l'infini. Dieu est également la raison universelle qui ordonne tout : d'une part, la destinée qui gouverne d'après des lois inflexibles la série entière des causes et des effets; d'autre part, la Providence qui dans le monde dirige tout pour le mieux et vers le mieux. Se mettre d'accord avec la raison ou l'ordre éternel de la nature, ce qui revient encore à se mettre d'accord avec soi : telle est la tâche de l'homme, et dont l'accomplissement lui donnera à la fois la vertu et le bonheur. Tout ce qui concourt à ce but est un bien, tout ce qui en éloigne est un mal : tout le reste, si important qu'il semble, santé, honneurs, plaisirs, richesses, vie, d'un côté, — maladie, obscurité, tristesse, pauvreté, mort, d'un autre côté, tout cela n'a aucun rapport au vrai bien de l'homme : seule la vertu est un bien, comme seul le vice est un mal. Or la vertu, ainsi que l'avait déjà enseigné Socrate, est identique avec la raison; elle est, comme elle, comme la vérité, simple, uniforme, absolue. Donc, concluent les stoïciens, cette disposition intérieure qu'est la vertu, on l'a ou on ne l'a pas : il n'y a pas de milieu. On ne possède pas non plus la vertu par morceau : on la possède tout entière ou on ne la possède pas du tout : là encore, il n'y a pas de milieu. Quiconque a une vertu a toutes les vertus, quiconque a un vice a tous les vices. Hors de la sagesse parfaite, il n'y a que démence et que misère. Par conséquent, les hommes se divisent en deux classes entièrement distinctes : il y a, d'une part, les sages, qui ont toutes les perfections, tous les bonheurs, tous les avantages véritables; il y a, d'autre part, les fous, qui ont toutes les imperfections, toutes les infortunes, tous les désavantages. C'est la seule distinction essentielle que comporte l'humanité. Les autres différences que l'on allègue, différences de race, de nationalité, etc... n'ont aucune portée réelle. Tous les

hommes ont même nature, même origine; par leur raison ils participent tous du même ordre ou de la même divinité; ils ont la même condition et sont soumis au même régime; ils forment un seul et unique État qui n'a d'autres limites que l'univers, un État dont le chef est Dieu, et dont les lois ne sont autres que les lois de la nature. Plus l'homme se laisse conduire par ces lois dont il reconnaît la nécessité, plus il s'affranchit des choses extérieures; et plus en même temps il soutient avec le monde dont il est une partie, comme avec la communauté humaine dont il est un membre, des rapports normaux et justes. Ainsi il doit, dans tout ce qui contrarie ses désirs, se soumettre à l'ordre universel, et, dans tout ce qu'il accomplit, s'en faire l'instrument volontaire.

*
* *

Telle est la doctrine qu'avait constituée à Athènes, aux environs de 300 avant Jésus-Christ, Zénon de Cittium, et qu'avaient développée après lui Cléanthe et surtout Chrysippe. En s'implantant à Rome, elle s'y dépouille de ce que Cicéron appelle ses broussailles. C'est-à-dire que, sous l'influence du caractère romain et sous l'empire des circonstances, elle renonce aux subtilités et aux complications de sa logique, s'attarde peu aux conceptions de sa physique pour insister presque exclusivement sur les principes et les applications de sa morale. A se concentrer ainsi sur les problèmes qui intéressent avant tout la vie pratique, elle fait mieux que reproduire, en les corrigeant ou en les atténuant çà et là, ses dogmes essentiels; elle s'adjoint un art tout nouveau, très souple et très pénétrant, de démêler les diverses causes de la faiblesse et de la grandeur de notre nature, un ensemble de procédés plus délicats pour traiter les maladies de l'âme, une vue plus concrète des divers degrés de la perfection et des moyens de les atteindre ou de les franchir, enfin

un sentiment religieux, sinon plus ferme, du moins plus vif, plus intimement pénétré des aspirations et des inquiétudes humaines. Elle sort donc de plus en plus des écoles pour aller chercher à éclairer et à diriger les consciences. Et elle subit pour ce qu'elle enseigne l'heureux contre-coup de cette façon plus directe et plus personnelle d'enseigner. Sénèque se défend d'être de ces « philosophes de la chaire » qui prêchent bruyamment et confusément pour de grandes assemblées; il ne veut pas, dit-il, imiter ces archers qui lancent beaucoup de flèches au hasard, avec l'espoir que dans le nombre quelqu'une atteindra le but; il n'admet auprès de lui que quelques disciples choisis dont il reçoive les confidences et qui se conduisent par ses conseils. De là la place que tiennent dans ses ouvrages la peinture des caractères, l'analyse des passions, et toute une série de réflexions fines et d'observations profondes qu'il devait certainement moins à l'étude de Zénon et de Chrysippe qu'à la pratique du monde et au contact des personnes. C'est ainsi qu'il rajeunit, en les vivifiant, les affirmations stoïciennes sur les conditions de la vertu. Il insiste sur le devoir que nous avons de regarder la poursuite de la perfection comme un perpétuel combat, de nous soumettre à un sévère examen intérieur, de nous rendre compte à nous-mêmes tous les soirs de la façon dont nous avons rempli la journée; il rappelle que rien de ce que nous faisons n'échappe à la conscience qui nous guette et qui nous juge, que les dieux sont les témoins toujours présents de nos pensées, de nos discours et de nos actes. Il va jusqu'à recommander de nous préparer à l'éternité en l'ayant sans cesse présente à l'esprit; il déclare que notre mort portera sur nous un jugement souverain et irrécusable, que le dernier jour de la vie est le jour de naissance de la vie éternelle; il parle de l'admiration qui s'emparera de nous quand la lumière divine nous apparaîtra et que nous la contemplerons à son foyer; il décrit la présence et la

pénétration de Dieu dans l'âme de l'homme comme une action personnelle et secourable, comme l'action d'un « père », inspirée par un « amour énergique »; il veut que la prière, si on la fait, consiste à demander avant tout une âme bonne. Cependant ces formules traduisent souvent des aspirations plutôt que des croyances arrêtées, et elles mettent l'accent sur certaines parties du stoïcisme plutôt qu'elles n'en modifient le fond. Si Sénèque a de la faiblesse humaine un sentiment vif et profond qui le fait davantage recourir à Dieu, il déclare par ailleurs absurde de demander une sagesse que l'on peut obtenir de soi-même, et il n'admet pas que l'homme ait d'autres moyens de triompher des passions et de s'unir à Dieu que la raison. Sa foi dans l'immortalité est inconstante, parfois paraît réserver aux sages seuls un prolongement plus ou moins durable de la vie, parfois s'éclipse entièrement. Il se plaît sans doute aussi à exalter la douceur, la bonté, la fraternité humaine; et il paraît même réclamer de préférence la charité du cœur, la plus importante de toutes : mais de cette bienveillance, quelque large qu'elle soit, il fait moins un don gracieux de soi-même qu'un moyen pour le sage de tremper son caractère ou de tenir haut sa pensée. Il n'en reste pas moins un de ceux qui ont le plus contribué à pénétrer le stoïcisme d'humanité. Si par certaines faiblesses de sa vie, surtout de sa vie publique, il semble trahir son idéal, il a toujours eu cependant pour le bien un amour sincère, et il a racheté en quelque mesure ses fautes par le courage de sa mort. Si d'autre part il fait tort parfois à la hauteur et à la pénétration de ses idées par une recherche excessive du trait brillant, de l'expression piquante, du tour imprévu, il a, grâce à la vivacité et à la couleur de son style, imprimé bien plus fortement dans les imaginations les thèses et les sentences de sa philosophie.

Après Sénèque, le grand seigneur opulent, c'est Épictète, l'esclave affranchi, qui professe le stoïcisme,

mais en le faisant entrer dans sa vie autant que dans ses leçons. Caractère tout d'une pièce, il restitue par là à la doctrine quelque chose de la rigueur tranchante qu'elle avait à ses débuts. Toutefois il l'approprie encore à l'esprit romain et aux besoins du temps en rejetant comme oiseuses les spéculations sur la nature qui, comme l'avait dit Socrate, dépassent nos facultés et n'ont pour nous aucun intérêt. Lui aussi dégage avant tout de la philosophie stoïcienne sa signification et ses applications pratiques. Ce qu'il expose avec une énergique simplicité d'accent, c'est que le bien suprême est pour nous dans la liberté, dans la liberté qui sait se gouverner en se donnant à elle-même sa loi. Il distingue, entre les choses, celles qui dépendent de nous et celles qui ne dépendent pas de nous. Ne dépendent pas de nous notre corps, les biens, la réputation, les dignités, etc..., toutes choses qui par conséquent ne sont ni à rechercher ni à craindre. Dépendent au contraire de nous l'opinion, le vouloir, le désir, l'aversion, qu'il nous appartient dès lors de diriger comme il le faut. Le véritable exercice de la liberté consiste dans un bon usage de nos représentations, c'est-à-dire dans la formation de jugements qui soient en accord avec la nature des choses. Or le propre de ces jugements, c'est de nous faire comprendre que les choses arrivent nécessairement comme elles arrivent, de nous incliner par suite à les accepter telles qu'elles sont, telles que les a réglées le régulateur souverain, sans prétendre les plier à nos désirs et sans en recevoir aucun trouble. Au nom de cette inflexible loi de la raison Épictète commande de contenir les élans, selon lui désordonnés, de nos affections les plus naturelles, et il va jusqu'à interdire les larmes que provoque la perte d'un ami, d'une femme, d'un fils. Bien plus, s'il autorise, s'il engage même à compatir à la douleur d'autrui, il prescrit que cette compassion soit seulement en paroles et en attitudes, mais qu'elle ne parte jamais du fond de l'âme : rien ne doit

être préféré et rien ne doit porter atteinte à la sérénité intérieure de la raison. Pourtant, malgré cette héroïque dureté qu'il impose au sage pour le maintenir digne et impassible, il n'est pas sans faire participer le sentiment aux rapports des hommes entre eux. Il déclare que dans l'accomplissement de nos obligations sociales et familiales nous ne devons pas avoir une insensibilité de statues. Il n'abuse pas de la distinction stoïcienne des sages et des fous pour juger que la folie d'une grande part du genre humain est incurable; il veut que le philosophe se comporte comme un médecin attentif et dévoué qui n'a de cesse qu'il n'ait guéri ses malades; il prescrit de traiter avec justice et bonté tous les hommes, même les esclaves, car les esclaves, aussi bien que les autres hommes, sont des enfants de Dieu. Cette idée de la parenté des hommes avec Dieu, Epictète l'adopte de préférence à l'idée plus abstraite de la communauté de raison, pour en faire le principe de la grandeur d'âme autant que de la fraternité. La force de son sentiment religieux paraît toujours sur le point de faire éclater l'enveloppe trop étroite du panthéisme stoïcien; en tout cas, elle transforme le rapport de l'homme à la divinité en un rapport tout intime de respect, de reconnaissance, d'abandon et d'amour. La présence de Dieu en nous, la vigilance de Dieu sur nous, la bonté de Dieu pour nous : ce sont des vérités dont il faut que nous remplissions notre pensée et notre cœur, et qui doivent rester inébranlables aux plus pressantes objections. Mettons-nous à la suite de Dieu, et nous ferons toujours en sûreté le voyage de la vie : sachons vouloir ce que Dieu veut, ne pas vouloir ce que Dieu ne veut pas; et ne nous laissons jamais décourager de cette soumission et de cette confiance par l'adversité : quand Dieu nous reprend quelque chose, bénissons Dieu. Les stoïciens combinent d'ordinaire le polythéisme de la religion populaire avec leur panthéisme en admettant que les dieux sont dans l'ensemble de la nature

des manifestations diverses du dieu unique : ils n'éliminent donc pas « les dieux » de leur langue, ni même en un sens, à titre de figures, de leur doctrine. Tout en sacrifiant encore à ces habitudes polythéistes, Épictète parle plus volontiers de Dieu que des dieux : et cela même achève de manifester sa tendance à concevoir l'action divine en chaque être humain comme plus intime et plus personnelle. Et la piété qui accompagne cette tendance se répand chez lui en effusions lyriques : « Eh bien ! puisque vous êtes aveugles, vous, le grand nombre, ne fallait-il pas qu'il y eût quelqu'un qui chantât pour tous l'hymne à la divinité? Que puis-je faire, moi, vieux et boiteux, si ce n'est de chanter Dieu? Si j'étais rossignol, je ferais le métier d'un rossignol; si j'étais cygne, celui d'un cygne. Je suis un être raisonnable; il me faut chanter Dieu. Voilà mon métier, et je le fais. C'est un rôle auquel je ne faillirai pas, autant qu'il sera en moi; et je vous engage tous à chanter avec moi. » Épictète est à ce point porté à chanter Dieu, c'est-à-dire à le justifier, qu'il ne saurait se décider à tenir la vie présente pour insuffisamment bonne, à tirer de là un argument en faveur d'une vie future : de fait, la vie est selon lui une fête qui prend fin comme toutes les fêtes, ou du moins à laquelle chacun n'est convié que pour un temps. Si Sénèque a paru osciller sur cette redoutable question, Épictète n'hésite point : il ne se pose même pas, à dire vrai, le problème, et il trouve tout naturel de considérer la mort comme une simple décomposition des éléments dont nous sommes formés. Ainsi, d'une part, la foi dans la puissance inviolable de notre liberté, don divin que Dieu ne saurait reprendre; d'autre part, l'abandon non seulement le plus soumis, mais encore le plus affectueux aux lois de la Providence : tels sont les deux grands sujets d'exhortation qu'Épictète anime de sa conviction ardente, de son zèle généreux de propagande, de sa dialectique familière et brusque. Ce n'est pas à lui qu'il faut demander si la nature hu-

maine, telle qu'elle est réellement, n'est pas trop profondément divisée avec elle-même pour se porter par son mouvement propre vers cet idéal, ou s'il n'est pas nécessaire que cet idéal se complète et se transforme pour créer des rapports plus concrets et plus efficaces de la vérité à la vie : le stoïcisme n'eut sans doute jamais plus fière et plus rude assurance.

Cette âpreté de la doctrine vient s'adoucir et comme se fondre dans l'âme plus mélancolique, plus naturellement aimante, de Marc-Aurèle; et en même temps l'art qu'avait conquis la sagesse stoïcienne de se vivifier par une connaissance plus pénétrante et une épreuve plus directe des consciences dépouille chez lui la forme didactique de la leçon ou du conseil à autrui pour revêtir la forme plus libre et plus personnelle de la méditation. Le système ici — et c'est pourquoi le nom de système a quelque chose de beaucoup trop rigide — ne nous apparaît plus que dans l'homme (1).

*
* *

L'homme eut, ou peu s'en faut, les vertus les plus hautes et les plus délicates qui se peuvent tenir de la nature ou de la raison. Il montra de bonne heure, avec une intelligence très éveillée, le cœur le plus ouvert et le plus sincère. Il eut surtout une merveilleuse aptitude à s'éprendre, chez les personnes qu'il approchait, des qualités qui les distinguaient particulièrement pour s'en faire des modèles. La gravité souriante et la pureté candide de son caractère semblaient le vouer par avance à la familiarité avec les choses divines. A huit ans, institué prêtre salien, il figurait à ce titre dans les processions religieuses. Élevé par les maîtres les plus divers et les plus célèbres, sans se refuser à aucun d'eux, il éprouvait pour la philosophie une prédilection précoce. A douze ans, il revêtait le manteau des stoï-

(1) 121-181 ap. J.-C.

ciens, adoptait leur vie frugale, couchait sur la dure, au point que la tendresse de sa mère devait intervenir pour exiger de lui des adoucissements à son régime. Ce fut un jour mémorable que celui où il reçut de son maître Rusticus *les Entretiens* d'Épictète. Sans doute il se fût fait philosophe enseignant si l'adoption d'Antonin ne l'avait destiné à l'empire. Devenu empereur, il mit tout son zèle à bien remplir cette haute charge qu'il n'avait point souhaitée, et peut-être eût-il tiré des calmes inspirations de sa conscience assez de fermeté et de décision pour soutenir en d'autres temps, sans même être soupçonné de faiblesse, toutes les obligations du pouvoir. Mais peu de règnes furent traversés d'autant d'accidents, de difficultés et de malheurs que le sien. Il eut un entourage indigne de lui : et sa femme Faustine, et son frère adoptif Lucius Verus, qu'il avait associé au trône, et ses filles, et son fils Commode. Catastrophes physiques et surprises politiques, débordements de fleuves et tremblements de terre, famines, pestes, révoltes de généraux et de provinces, invasion des Quades en Germanie et des Parthes en Asie : que d'épreuves, et que de dures tâches, pour lesquelles lui manqua peut-être parfois l'énergie rapide et dominatrice, mais jamais le courage, jamais la volonté pratique de porter son action là où ses devoirs d'état et les circonstances l'exigeaient! Il trouvait à la fois dans sa modestie et dans son expérience de quoi écarter de lui la prétention de traiter le monde par des recettes de philosophe. « Quels minces esprits, se disait-il à lui-même, ces pauvres hommes d'État qui s'imaginent agir en philosophes! Mioches qui ont la morve au nez!... N'espère pas la république de Platon. Contente-toi du plus petit progrès, et ne tiens pas ce résultat pour peu de chose. » (IX, 29.) Il se défendait donc de sacrifier à l'utopie, mais non au sentiment profond d'humanité que la philosophie avait achevé de développer en lui; c'est dans cet esprit qu'il accomplit d'importantes réformes tendant à restreindre l'autorité

paternelle, à élargir les obligations réciproques des enfants envers les parents et des parents envers les enfants, à adoucir le sort des esclaves et à rendre plus aisées les formes d'affranchissement, à assurer et à étendre l'assistance aux indigents, la protection aux orphelins, à faire entrer dans la distribution des peines le souci d'amender le coupable et de frapper, par delà le délit ou le crime matériel, la volonté de nuire dûment constatée, etc. Il ne mêla donc la philosophie à la vie publique que dans la mesure où elle pouvait la corriger sans la troubler. Il ne la mêla à ses occupations de souverain que pour se redire avant tout que l'homme de bien ne doit jamais déserter son poste. De fait, c'est à son poste qu'il mourut, épuisé par les fatigues et par la maladie, tandis qu'il se refusait, malgré une épidémie de peste, à partager la lassitude de ses soldats et à remettre la campagne qu'il avait entreprise, portant jusqu'au bout avec la même bonne grâce toujours confiante, quoique souvent attristée, le fardeau du pouvoir et la noblesse de ses pensées.

*
* *

Le livre qui nous fait connaitre la philosophie, et, mieux que la philosophie, l'âme de Marc-Aurèle, est un recueil de *Réflexions intimes* qui furent écrites en grec, au jour le jour, sans doute entre 166 et 174. Il est un des fruits les plus exquis de cette disposition à s'entretenir avec soi, à se scruter et à se juger soi-même qui, pour la sagesse païenne, n'était pas assurément chose tout à fait nouvelle, mais qui dans la conscience de Marc-Aurèle atteignit un degré singulier de vigilance scrupuleuse et de délicatesse. Au déclin d'une vie qui devait se terminer d'assez bonne heure, parmi tant de sujets de préoccupation et d'amertume, le noble empereur se réfugiait en lui et dans l'examen solitaire de lui-même, non point pour échapper à ses rudes devoirs, mais pour se mesurer aux maximes essentielles

de toute pensée et de toute volonté droites. Doit-il être sévèrement jugé pour avoir paru sacrifier à un genre littéraire qui peut devenir le plus déplaisant de tous en supposant que les états d'âme individuels méritent d'être observés et exprimés pour ce qu'ils sont? Mais si c'est une fâcheuse tendance que de se recourber sur soi-même pour se complaire en soi, c'est certainement la marque d'une volonté de perfection plus haute, que d'opérer en soi des reconnaissances pour savoir où l'on en est exactement de sa tâche morale, et de ne point accepter cette fausse absolution qu'accorde à des défauts et à des manquements inévitables la familiarité avec l'existence de tous les jours. Au fait, le *Journal intime* de Marc-Aurèle n'est point l'œuvre de quelqu'un qui se penche voluptueusement sur sa conscience pour y discerner, toujours avec satisfaction, sa propre image. Loin de là. Marc-Aurèle ne s'observe guère que pour faire descendre les principes philosophiques de leur généralité abstraite à un cas personnel, qu'il ne tient pas le moins du monde pour un cas privilégié. Même, à dire vrai, il ne se raconte point, ni ne se décrit, ni ne se confesse. Il ne fait part ni des événements extérieurs ni des événements intérieurs qui sont les occasions de ces rappels de lui-même aux maximes de la sagesse. Qu'il ait ressenti des peines ou subi des froissements, qu'il ait été envahi par des doutes ou tenté par des désirs, il met sa pudeur à n'en rien dire, et nous ne pouvons deviner quelque peu le secret de ses impressions premières que par le sens des réflexions dont il s'arme pour les dominer. Il ne s'use donc pas à s'analyser; il ne se prend comme il est que pour s'exhorter à être meilleur qu'il n'est; et s'il rencontre en lui certaines vertus, c'est à ses parents, à ses précepteurs, à la Providence, qu'il en rapporte tout l'honneur. Dans la notation de ce qu'il est ou de ce qu'il voudrait être laisse-t-il paraître çà et là quelque recherche de style? C'est possible. Mais que l'on songe à quels exercices de rhétorique prétentieuse il avait été

entraîné, à quelles grâces maniérées il avait dû, pour plaire à son maître Fronton, façonner son langage, et l'on admirera d'autant plus que sa franche nature ait fini par triompher si décidément de sa docilité d'élève, et que de ses premières gentillesses de bel esprit elle n'ait gardé qu'un goût de distinction dans la simplicité même, qu'une délicate subtilité, bonne à discerner les riches variétés de la vie morale. Ce ne sont pas phrases d'auteur que ces notes parfois à peine rédigées, mais où souvent une expression vive, une image charmante, un trait d'une énergique concision, en découvrant l'homme sous la doctrine apprise, relèvent le style et le colorent.

Et dans ce retour sur soi l'homme reste d'une sincérité admirable, aussi soucieux d'écarter les fausses ou faciles excuses que de rappeler sans altération et sans diminution toutes les exigences de la sagesse stoïcienne. « Que toutes tes paroles, se dit-il à lui-même, aient un accent d'héroïque vérité. » (III, 12.) Avec un très visible contentement, il prend là sa revanche des conventions et des attitudes que lui impose trop souvent à son gré son rôle officiel. On jugera peut-être qu'à tant aimer à se parler à lui-même, fût-ce avec la plus incorruptible franchise, il ne faisait que voiler du plus spécieux des prétextes sa répugnance à agir. Cependant c'est par ces méditations renouvelées qu'il a constamment remonté en lui les ressorts de son activité, peu portée en effet par nature à s'exciter et à s'exalter. La réflexion sur ses devoirs l'a sauvé de l'abus de la réflexion pour elle seule. Et de plus elle lui a communiqué le moyen d'opposer à la dureté des événements ainsi qu'à l'avilissement des hommes une invincible maîtrise de soi. Elle a accru, en les faisant confluer, toutes les vertus qui chez lui coulaient de source. Grand et bon : ainsi le qualifiait un chrétien du IIIe siècle. En lui il faut même dire que la grandeur se met sans relâche et sans réserve au service de la bonté. Tendu vers la perfection que lui impose la

hauteur de sa doctrine, il se détend de sa rigueur quand il songe aux autres : c'est à lui qu'il réserve ses sévérités. Cette philosophie austère et souvent dure qu'il a faite sienne, il l'imprègne de sa bienveillance, de sa douceur, de sa tendresse. Peut-être n'est-il pas sans paraître l'énerver par le sentiment qu'il y ajoute de la vanité des choses et du néant de la vie : nous ne trouvons plus là assurément la foi magnanime d'un Épictète dans la toute-puissance de la volonté; mais jusque dans l'impression de découragement ou d'amertume qui répand parfois sur les *Pensées* de Marc-Aurèle une teinte de mélancolie se manifeste une âme aussi noble sans doute, et certainement plus humaine, une âme que continue à émouvoir le contact avec tant d'imperfections, tant d'impuissances, tant de misères, une âme qui se fortifie, mais qui ne se laisse pas au fond pleinement consoler par la vue de son idéal. La logique hautaine de la doctrine a pu en Marc-Aurèle déterminer le sens des jugements et les dispositions de la volonté : elle n'a point réglé ou contenu tous les mouvements de son cœur. Ce que Marc-Aurèle a mis ainsi de lui dans ces *Pensées* qu'il n'a écrites que pour lui-même et sur lui-même, c'est précisément ce qui, bien mieux que des démonstrations pour le public, a contribué à répandre son livre parmi les hommes, et en a fait une œuvre, non seulement d'un intérêt psychologique très vif, mais encore d'une séduction morale extraordinaire.

Quels enseignements allons-nous donc recueillir de ces involontaires confidences? (1).

*
* *

Quand la vie extérieure lasse ou froisse, il est naturel qu'on souhaite un refuge et une solitude. Mais où les trouver? « Ils se cherchent des retraites, des cam-

(1) J'ai consulté et mis à profit les traductions de Couat-Fournier, de G. Michaut et d'A.-P. Lemercier.

pagnes, des plages, des montagnes; toi aussi, c'est ce que d'habitude tu désires avec ardeur. Mais tout cela est très déraisonnable, puisque tu peux, à l'heure que tu veux, te retirer en toi-même. Nulle part, en effet, l'homme ne trouve une retraite plus calme et mieux protégée contre les ennuis que dans son âme, surtout celui dont le dedans est tel qu'en se penchant pour y regarder il conquière à l'instant une pleine sérénité; et par sérénité, j'entends l'état d'une âme bien ordonnée. Procure-toi donc sans cesse à toi-même cette retraite, et deviens-y un autre homme. Qu'il s'y trouve de ces maximes brèves et élémentaires qui, dès que tu les auras rencontrées, suffiront à effacer en toi tout chagrin et à te renvoyer sans aucun sentiment d'irritation aux difficultés qui t'attendent. » (IV, 3.) Parmi ces maximes, il en est deux qui méritent d'être particulièrement méditées; l'une, c'est que les choses extérieures ne touchent point l'âme, qu'elles restent en dehors d'elle indifférentes et comme immobiles, c'est par conséquent qu'elles ne peuvent nous troubler que par l'opinion que nous nous en faisons; l'autre, c'est que tout ce que nous voyons changera bientôt et ne sera plus, c'est que l'univers n'est que métamorphose.

Cette idée de l'instabilité universelle avait autrefois revêtu des formules saisissantes dans une philosophie dont le stoïcisme s'était, pour sa physique, largement inspiré, dans la philosophie d'Héraclite. Héraclite avait proclamé que toute foi à une persistance quelconque dans les choses est une pure illusion, que la réalité est comme un fleuve où de nouvelles vagues poussent toujours devant elles les anciennes. Les premiers stoïciens avaient cependant remis plus de fixité dans le cours régulier du monde. Marc-Aurèle, lui, semble retrouver la pure inspiration d'Héraclite sur l'écoulement universel (X, 18; IV, 46). Lui aussi dépeint la nature comme un torrent immense et impétueux où toute chose paraît et disparaît en un instant (IV, 43). Cependant, s'il se représente volontiers ce flux incessant

d'existences passagères qui ne sont toutes que vanités et néant, ce n'est point principalement pour s'en donner le spectacle, c'est avant tout pour se défendre de contracter des liaisons durables avec des objets éphémères, pour se garder des agitations inutiles et des biens trompeurs qui les provoquent. « Emportés par le fleuve sans pouvoir nous y arrêter jamais, nous est-il possible de nous attacher à l'une de ces choses qui fuient le long des rives? C'est comme si nous nous mettions à aimer un de ces moineaux qui passent en volant : lui a déjà disparu à nos yeux. » (VI, 15.) « Réfléchis souvent à la rapidité avec laquelle sont emportées et disparaissent les choses qui sont et qui naissent... Presque rien n'est stable, et il y a là encore tout près le gouffre béant, l'infini du passé et de l'avenir où tout s'évanouit. N'est-il donc pas insensé celui qui, au milieu de tout cela, s'enfle ou s'agite, ou se tourmente en comptant pour quelque chose la cause de son trouble, le moment où il l'a conçu et le temps qu'il peut durer? » (V, 23.) Il nous suffit de songer un instant à ce que nous sommes, à ce qui semble nous soutenir, à ce qui sollicite nos désirs pour nous rendre compte de la vanité de tout. « La durée de la vie de l'homme? Un point. Sa substance? Un flux. Ses sensations? Des ténèbres. Tout l'assemblage de son corps? Une chose destinée à pourrir. Son âme? Un tourbillon. Son sort? Une énigme. Sa gloire? L'incertitude même. En somme, tout est vain : le corps est une eau qui coule; l'âme est un songe, une fumée; la vie est un combat, une halte en pays étranger; la renommée posthume, c'est l'oubli. Qu'est-ce donc qui peut nous servir de guide? Une seule chose, la philosophie. » (II, 17.) Mettons donc à nu toutes ces choses dont nous nous faisons une idée si favorable; voyons le peu qu'elles sont, et détruisons la légende qui fait leur prestige (VI, 13). Marc-Aurèle ne recule même pas devant une certaine crudité de termes pour ramener à leur stricte réalité tous les objets que nous gon-

flons ordinairement de nos illusions. (VIII, 24, 37.)

De cette condamnation pour vanité il n'exclut donc même pas la gloire : lui, le représentant couronné des traditions et des ambitions de Rome, il a fini par se déprendre de ce grand mobile d'action et de ce grand sujet d'espoir qui avait tant contribué à exciter les vertus et la fierté romaines. On cherche dans la gloire une perpétuité qui se trouve être en fait entièrement trompeuse. « Que celui qui se pâme à l'idée de la gloire posthume se représente ceci : chacun des hommes qui se souviennent de lui mourra bientôt lui-même, et ensuite à son tour celui qui lui succédera, et ainsi de suite, jusqu'à ce que tout souvenir s'éteigne en passant par ces âmes d'hommes allumées, puis éteintes. » (IV, 19.) En se poussant les unes les autres, les générations humaines se précipitent non seulement dans la mort, mais dans l'oubli. « Sur la gloire. Vois leurs pensées, ce qu'elles sont, ce qu'elles fuient et ce qu'elles recherchent. Et songe que, de même que les couches supérieures d'un tas de sable accumulées sur les inférieures les cachent successivement, de même, dans la vie, les premières générations disparaissent vite sous les nouvelles venues. » (VII, 34.) « Pense à tous les autres qui ont vécu autrefois, à ceux qui vivront après toi et à ceux qui vivent en ce moment chez les peuples barbares. Combien ne connaissent même pas ton nom ! Combien l'oublieront bien vite ! Combien, après t'avoir loué peut-être aujourd'hui, te dénigreront demain ! Conclus que rien n'a de valeur, ni la mémoire des hommes, ni la gloire, ni tout le reste ! » (IX, 30.) « Tout est éphémère, ce qui perpétue le souvenir et ce dont le souvenir est perpétué. » (IV, 35.)

Mais Marc-Aurèle ne se montre ainsi désabusé de la gloire que pour mieux se rappeler la souveraine indépendance de tout bien véritable à l'égard de l'opinion extérieure : « Toute chose belle, à quelque titre que ce soit, est belle par elle-même ; elle a sa fin en elle-même, sans que la louange en fasse partie, un objet loué n'en

devient donc ni meilleur ni pire... Y a-t-il une seule chose qui devienne belle parce qu'on la loue? ou en est-ce fait d'elle parce qu'on la blâme? L'émeraude cesse-t-elle d'être l'émeraude pour n'être point louée? Et l'or? Et l'ivoire? Et la pourpre? Et la lyre? Et le glaive? Et la fleur? Et l'arbre? » (IV, 20.)

*
* *

Il y a un événement qui mieux que tout le reste confond la prétention à la gloire, car il réunit dans la même condition le personnage glorieux et l'individu obscur : c'est la mort. « Alexandre le Macédonien et son muletier furent, après leur mort, réduits au même état. » (VI, 24.) Est-il donc rien de plus frivole que cet effort pour conquérir dans la pensée des autres une vie imaginaire, alors que l'attachement immodéré à la vie réelle est déjà un si grand principe d'illusion? La pensée de la mort nous révèle ce qu'est exactement la vie. Rarement on a au même point extrait de cette pensée tout ce qu'elle peut contenir de mobiles pour porter l'âme au renoncement. « L'idée que tu peux à l'instant même sortir de la vie doit inspirer tous tes actes, toutes tes paroles, toutes tes pensées. » (II, 11.) La vie mérite-t-elle donc que l'on veuille en jouir indéfiniment? Mais « les choses, de toute éternité, sont pareilles et tournent dans le même cercle; qu'importe donc de voir, pendant cent ou deux cents ans, ou pendant l'infini des temps, des choses, qui ne changent pas? » (II, 14; cf. IV, 47; XII, 35.) Pour nous libérer de l'idée que notre mort est un fait d'une exceptionnelle importance, faisons se dérouler devant notre esprit l'interminable théorie de ceux qui sont morts, évoquons les images de ces conquérants qui prétendaient perpétuer leur empire sur le monde, et qui sont morts, de ces médecins qui fronçaient le sourcil à la vue des malades, et qui sont morts, de ces savants qui croyaient faire un bel exploit en annonçant la fin pro-

chaine des autres, et qui sont morts, de ces philosophes qui disputaient pour ou contre l'immortalité, et qui sont morts, de ces villes mêmes où grouillait la vie, Heliké, Pompéi, Herculanum, et qui sont mortes. » (III, 3; IV, 48; IV, 50; VI, 47; VII, 19; VIII, 25, 31; X, 34.) Il faut donc s'habituer à prendre la mort pour ce qu'elle est. « Si on la considère en elle seule, si par une abstraction de la pensée on la sépare des fantômes que nous y ajoutons, il reste que c'est simplement un acte de la nature. » (II, 12.) Cet acte de la nature, non seulement il ne faut pas le craindre, mais il faut encore y collaborer par la soumission avec laquelle on l'accepte, par la douceur même avec laquelle on le voit venir. Il faut quitter la vie sans déchirement, sans affectation d'héroïsme, en remplissant avec une irréprochable bienfaisance cette dernière fonction qu'impose l'ordre naturel. « Détachons-nous de la vie avec sérénité, comme une olive mûre qui tomberait, bénissant la terre qui l'a nourrie et rendant grâces à l'arbre qui l'a portée. » (IV, 48.) L'important, « ce n'est point de prolonger la vie, c'est de la remplir jusqu'au bout de toute la vertu dont on est capable. » (IV, 17.) « Quoi! la lumière de la lampe, jusqu'à ce qu'elle s'éteigne, brille et garde son éclat; et en toi la vérité, la justice, la sagesse s'éteindraient avant toi! » (XII, 15.) Il n'est pas interdit, il est même permis, quand on se sent désarmé contre la tyrannie du mal autant que contre la violence des méchants, de mettre fin volontairement à la vie. Les stoïciens avaient professé en théorie, et plus d'une fois par l'exemple, que le sage a le droit de se tuer dès qu'il juge que la vie qui lui est faite ou qu'il peut se faire n'est pas digne d'être vécue, et ils voyaient dans l'exercice de ce droit une manifestation souveraine du libre arbitre. Marc-Aurèle, tout en admettant, lui aussi, la légitimité du suicide (V, 29), paraît plus porté à la restreindre aux cas où la volonté se sent défaillante malgré elle sous le poids des passions mauvaises (VIII, 47; X, 8); sans même recourir à

ce moyen extrême, il juge bon de se protéger contre les illusions que la vie encourage et les tentations qu'elle prodigue en demandant à la mort de hâter sa venue : « Viens plus vite, ô mort! Sans quoi je pourrais bien m'oublier moi-même. » (IX, 3.) Sentir ou vouloir la mort prochaine, c'est en effet recueillir tout ce qu'on a de forces pour achever de purifier l'âme.

Cette attitude envers la mort est toujours le meilleur parti à prendre, quel que soit le système qui soit vrai, ou le système des atomes et de l'abandon de tout à la dispersion et au hasard, ou bien le système de l'ordre naturel réglé par la loi et la providence divines. Car le premier système, en vidant le monde des dieux et de la providence, fait de la vie même une chose souverainement indifférente. (II, 11; VI, 10; VII, 32.) Mais c'est le second système qui pour Marc-Aurèle est le vrai, et c'est dans ce système seul que la mort comme la vie reçoit tout son sens : « Homme, tu as été citoyen de cette grande cité : cinq ans ou trois ans, que t'importe? Ce qui est conforme à la loi est égal pour tous. Est-il donc si terrible d'être renvoyé de la cité, non pas par un tyran ni par un juge inique, mais par la nature qui t'y a fait entrer? Tel l acteur quitte la scène sur l'ordre du chorège qui l'y avait admis : — « Mais je n'ai pas joué les cinq actes; trois seulement. » — C'est vrai; mais dans la vie le drame entier n'a que trois actes. Car celui-là marque le terme, qui jadis a réuni les éléments dont tu es formé, et maintenant les dissout; toi, tu n'es cause ni de l'un ni de l'autre. Va-t'en donc avec sérénité; car c'est avec sérénité que te renvoie celui qui te congédie. » (XII, 36; cf. X, 14.)

***

Ainsi, ce qui justifie cette acceptation calme et déférente de la mort, comme de tous les événements naturels, c'est la doctrine générale que Marc-Aurèle emprunte aux stoïciens. Mais cette doctrine ne l'attire et

ne le retient que par ce qu'elle a de conforme à son sentiment propre du devoir, et c'est plutôt par un acte de foi qu'il y adhère que pour des raisons démonstratives. Volontiers il la détourne de toute prétention à rien dire sur le fond et l'origine des choses : « Les choses sont comme enveloppées de telles ténèbres que beaucoup de philosophes, et non des premiers venus, ont cru qu'elles étaient totalement incompréhensibles. Il n'est pas d'ailleurs jusqu'aux Stoïciens qui ne les croient mal aisées à comprendre. » (V, 10.) Autant et plus qu'aucun autre stoïcien de Rome, Marc-Aurèle renferme donc le Stoïcisme dans sa morale. « Ne va pas, sous prétexte que tu désespères d'être un dialecticien ou un physicien, renoncer à être libre, modeste, dévoué à la communauté, obéissant aux dieux ». (VII, 67.) Bien plus il se plaît à faire voir que la droite façon de vivre ne dépend pas toujours nécessairement du choix entre les deux systèmes opposés de l'épicurisme et du stoïcisme (VI, 10, 44; VIII, 17; IX, 28; XII, 14, 24), et il déclare que la vertu, même si l'action des dieux fait défaut au monde, garde pour fondement solide l'existence de notre nature raisonnable et sociable. (VI, 44.) « Si la divinité existe, tout va bien; s'il n'y a que le hasard, toi, du moins, n'agis pas au hasard ». (IX, 28.)

Cependant Marc-Aurèle tout en pressentant la possibilité d'une morale indépendante des conceptions métaphysiques sur l'univers, éprouve toute la force que confère à une volonté qui veut agir par principes la conviction d'un ordre rationnel du monde; et suivant le panthéisme stoïcien, il affirme la divinité comme identique à cet ordre même. L'univers n'est qu'un seul être, n'ayant qu'une matière et qu'une âme; il est un, comme la lumière du soleil est une, bien qu'elle soit divisée par une foule d'objets, comme la matière est une, bien qu'elle soit divisée entre une multitude de corps individuels, comme l'âme est une, bien qu'elle se divise en de nombreuses détermina-

tions. (IV, 40; XII, 30.) C'est que c'est le même Dieu, la même raison divine qui le produit et le conduit, qui en constitue, en même temps que l'unité, l'ordre nécessaire et l'arrangement providentiel. « Toutes les choses sont liées entre elles, et le lien qui les enchaîne est divin; il n'en est presque pas une seule qui soit étrangère à une autre. C'est que tout a été harmonieusement combiné, tout concourt à la beauté du même univers. Il n'y a qu'un monde fait de l'ensemble des choses, un seul Dieu répandu dans tout, une seule substance, une seule loi, une seule raison commune à tous les êtres intelligents, une seule vérité; car il n'y a qu'une seule perfection pour tous les êtres de même origine et participant à la même raison. » (VII, 9.) Comme les philosophes de son école, Marc-Aurèle est donc pleinement convaincu de l'unité divine; comme eux aussi, il parle souvent des dieux au pluriel, sachant bien que ces dieux, dont font partie notamment les astres (VIII, 19; XII, 28), sont seulement des représentations diverses du Dieu un, partout répandu, partout présent. Peut-être par sa qualité de chef d'État inclinait-il davantage à reproduire les appellations de la religion populaire. Mais ce respect des usages ne doit pas donner le change sur le fond de sa pensée. D'autre part, dans leur conception panthéistique, les stoïciens laissaient parfois intervenir des tendances dualistes ou spiritualistes; l'on peut les discerner plus précisément chez Marc-Aurèle. Sans doute, il est porté à affirmer catégoriquement l'identité de Dieu et du monde, à ne pas séparer la matière universelle de la raison universelle; mais, plus d'une fois aussi, il paraît douer d'une réalité supérieure le principe dirigeant qui est « ce qu'il y a de meilleur dans l'univers, qui se sert de tout et qui gouverne tout » (V, 21; IX, 22) : il fait alors de Dieu surtout la force spirituelle qui domine et tourne à son service la matière à laquelle elle est originairement unie. Mais certainement plus qu'à définir exactement les rapports de la raison universelle

et de la substance universelle, Marc-Aurèle s'est attaché à défendre la nécessité de l'ordre qu'enveloppe l'unité de Dieu et de la nature et à représenter cette nécessité comme Providence : invisible ou visible, l'action divine nous pénètre comme elle pénètre l'univers. Marc-Aurèle n'est pas sans se la représenter parfois de façon superstitieuse; si ailleurs il se déclare incrédule aux histoires d'incantations (I, 6), il croit cependant à la portée authentique et au caractère divin des révélations qu'apportent les songes et les oracles (I, 17; IX, 27). Mais ce qui reste pour lui par-dessus tout le signe de la Providence, c'est l'entretien de l'ordre du monde. En cela, il reste pleinement fidèle à son école. Seulement, dans sa façon de se figurer la Providence, on dirait que par un effet de ses dispositions propres à la bonté, il accentue encore plus le caractère de vigilance soucieuse et de bonté prévoyante. « Ce que font les dieux, dit-il, est plein de leur providence. » (II, 3.) Les dieux, ajoute-t-il ailleurs, sont très bons et très justes (XII, 5).

En tout cas il développe avec la plus sereine confiance la pensée stoïcienne, que le monde tel qu'il est est parfaitement beau, parfaitement bon, et que les défauts que nous lui prêtons ne tiennent qu'à notre incapacité de le comprendre dans son ensemble. « Tout ce qui arrive arrive justement; tu le reconnaîtras si tu y prends garde. Je ne dis pas seulement : arrive selon l'ordre, mais : arrive justement, comme si quelqu'un faisait la répartition selon le mérite ». (IV, 10.) Il suffit de savoir bien voir, pour écarter toutes ces prétendues imperfections dont on fait autant d'objections à la Providence : « Observez encore ceci : toute chose que produit la nature, quoi qui vienne à se produire en elle, garde même en cela je ne sais quelle grâce et quel attrait. Par exemple, le pain, pendant la cuisson, se fendille par endroits : eh bien! ces crevasses, qui sont en quelque sorte contraires au dessein de la fabrication, ont un certain agrément; elles donnent

véritablement envie de manger. De même, les figues, quand elles sont tout à fait à point, s'entr'ouvrent. Il n'est pas jusqu'aux olives, quand elles sont près de tomber de l'arbre, où la pourriture prochaine ne mette une beauté particulière. Les épis penchés vers le sol, la peau plissée sur le muffle du lion, l'écume qui coule de la gueule du sanglier, toutes ces choses et bien d'autres encore, considérées isolément, sont fort loin d'être belles; mais par cela seul qu'elles accompagnent le développement des productions de la nature, elles y ajoutent un ornement et un intérêt. En sorte que, pour qui aurait un sentiment un peu vif et une intelligence un peu profonde de la vie de l'univers, presque tous les phénomènes qui la manifestent et même qui l'accompagnent offrent un accord qui a bien son charme ». (III, 2; cf. VI, 36.) Libre à nous de chercher à éviter les choses dont la nature contrarie ou blesse la nôtre : mais rien de plus déraisonnable que de s'insurger contre leur droit à l'existence. « Un concombre amer? — Jette-le. — Des ronces dans le chemin? — Détourne-toi. Cela suffit. N'ajoute pas : « Pourquoi donc cela existe-t-il dans le monde? » Car l'homme qui sait ce qu'est la nature se gausserait de toi, comme le feraient le charpentier ou le cordonnier à qui tu te plaindrais de voir dans leur atelier des copeaux et des rognures. Encore ces ouvriers ont-ils où jeter ces déchets; tandis que la nature universelle n'a rien en dehors d'elle. Mais la merveille de son art, c'est que, s'étant circonscrite elle-même, elle transforme en elle-même ce qu'elle renferme qui paraît se corrompre, vieillir et devenir inutile, et que de tout cela elle fait des êtres neufs; ainsi elle n'a besoin ni d'une matière empruntée au dehors ni d'un endroit où jeter les détritus. Il lui suffit du lieu qu'elle a, de la matière qu'elle a, et de l'art qui lui est propre ». (VIII, 50.) L'ordre divin de la nature triomphe donc jusque dans les phénomènes et les événements qui semblent le démentir ou le troubler; et nos tristesses, nos dégoûts, nos

plaintes, nos indignations ne sont que de fausses vues de l'esprit qui oublie cet ordre ou le morcelle dans le détail dont il est abusivement obsédé.

Notre principale règle de vie se déduit de ce panthéisme et de cet optimisme religieux. Elle nous prescrit de ne voir jamais dans un accident un malheur, de voir plutôt un bonheur dans la façon imperturbable de le supporter. « Sois pareil au promontoire que les flots battent sans répit; il tient bon, et autour de lui s'apaise la fureur des vagues ». (IV, 49.) Ce n'est même pas assez d'accepter avec résignation, il faut encore aimer tout ce qui nous arrive, tout ce qui forme la trame de notre destinée. (III, 16.) Une autre attitude ne peut être qu'absurde. Celui qui gémit sur tels ou tels événements oublie que ces événements ont été amenés par la même nature qui l'a apporté dans le monde. Ainsi il prétend se développer à part de la raison universelle; il est comme un abcès de l'univers (IV, 29); ou mieux encore, il est comme une main ou un pied coupé, comme une tête tranchée gisant loin du reste du corps. Mais voici la merveille, et voici où éclate la bonté de Dieu. Tandis que les autres parties du monde, quand elles se sont séparées de leur tout naturel, ne peuvent pas s'y rajuster elles-mêmes, l'homme qui pouvait rester attaché à l'Univers, et qui a pu aussi s'en détacher, a le privilège, dans ce dernier cas, de pouvoir y reprendre sa place et de s'y sentir à nouveau partie du tout. (VIII, 34.) Cet ordre du monde qui, dès que nous le comprenons bien, discipline nos jugements et nos désirs, n'exige pas seulement qu'on le subisse : il mérite en outre qu'on l'aime. Au Dieu qui ne fait qu'un avec l'Univers Marc-Aurèle apporte le tribut de toute sa puissance d'union et de joie spirituelle : « Tout ce qui te convient, ô Monde, me convient. Rien n'est tardif ou prématuré pour moi qui est de saison pour toi. Tout m'est fruit de ce qu'apportent tes saisons, ô Nature! Tout vient de toi, tout est en toi, tout rentre en toi. Le poète dit : O cité

chérie, cité de Cécrops! Et toi, ne diras-tu pas : ô cité chérie, cité de Jupiter! » (IV, 23.)

***

C'est dans cet esprit que Marc-Aurèle travaille à son perfectionnement individuel. Ce à quoi il aspire, c'est à vivre concentré, comme roulé en soi, tel qu'une sphère polie qui ne laisse aucune prise. (VII, 28; VIII, 48; XI, 12; XII, 3.) Mais en lui il n'est pas seul. En lui il découvre, comme révélation directe de la divinité, une sorte de génie qui lui sert de chef et de guide, et qui est sa raison même. (III, 5, 6, 7, 12, 16; V, 10, 27; VIII, 45.) Déjà Épictète s'était fait un modèle de ce Dieu intérieur qui n'était pour lui que notre intelligence ou notre volonté considérée dans sa pureté ou dans son indépendance idéale, et au point où elle émane de la divinité. Pour Marc-Aurèle, servir ce génie, c'est se conserver exempt de toute passion, de toute erreur, de toute mauvaise humeur contre ce qui vient de la nature et des hommes (II, 13) : et c'est aussi en tout faire la critique de ses représentations, grâce à la liberté dont on dispose, et qui est, d'une certaine façon, inaliénable; car « selon le mot d'Épictète, il n'y a pas de brigand qui puisse nous voler notre libre arbitre ». (XI, 36.) Comme les autres stoïciens, et sans bien expliquer la compatibilité d'un pouvoir libre avec la nécessité universelle, Marc-Aurèle soutient qu'en face de l'ordre de la nature nous avons le choix entre la révolte et l'obéissance, mais avec la certitude de notre esclavage comme de notre impuissance finale si nous nous révoltons. (VI, 42.) C'est surtout pour la faculté d'obéir qu'il réserve le nom de liberté (V, 10; XII, 11), autrement dit pour l'acceptation et l'amour de la loi divine.

Ainsi c'est comme sous les yeux de Dieu que Marc-Aurèle travaille à son progrès moral, et, selon ses paroles, dans l'intime familiarité de celui qui a au

dedans de lui son temple. Et il est curieux d'observer à quel point sa puissance de recueillement et sa piété semblent souvent transformer en rapports personnels ce qui, dans la pure doctrine stoïcienne, est l'œuvre d'une raison impersonnelle. L'homme ainsi ne corrige pas seulement la doctrine : il y ajoute. L'important, pour lui, c'est de montrer aux dieux un cœur toujours plus simple, toujours meilleur. (IX, 37.)

Au surplus, il n'est essentiellement qu'une chose que nous devions demander à Dieu : la sagesse. En se réservant de nous faire coopérer, bon gré mal gré, à son ordre et à son œuvre, Dieu nous donne ou nous restitue, et jamais il ne nous refuse, quand nous nous tournons vers lui pour le lui demander, le bien par excellence, qui est une âme libre. Pour les autres biens qui nous concernent véritablement, il y pourvoit aussi comme il doit. Car tout en agissant dans l'intérêt du Tout, la Divinité agit dans l'intérêt de chacun et par une sorte d'amour pour chacun (V, 8; XII, 5); l'absurdité ne consiste qu'à penser qu'elle doit régler sur la singularité de nos désirs la sollicitude qu'elle nous porte. Marc-Aurèle tend donc à admettre que la Providence n'est pas seulement générale, mais aussi, en un certain sens, particulière. (VI, 44; IX, 27; VII, 7.) Par là se justifient les manifestations de la piété religieuse, les actions de grâces et même les prières : entendons par là surtout les prières simples et nobles, qui n'appellent pas sur un seul, à l'exclusion des autres, la faveur des dieux, les prières qui, au lieu de réclamer l'apparition ou la suppression de tels événements naturels, sollicitent le pouvoir de s'en passer ou d'y faire face. (IX, 40.) Quant à l'action de grâces, elle s'élève tout naturellement de l'âme par la seule conscience que nous avons de tout devoir, notre existence, nos favorables conditions de vie, nos meilleures dispositions, à l'ordre de la Providence. Dans ce livre premier de ses *Pensées* où il fait en quelque sorte le compte de ses dettes morales, où avec une reconnais-

sance émue et un sentiment d'admiration parfois ingénu il se redit ce qu'il doit à son grand-père, à son père, à sa mère, à son bisaïeul, à son père adoptif l'empereur Antonin, à ses maîtres de toutes sortes, il termine cette effusion de sa gratitude en mettant à l'actif des dieux tous les bienfaits de son entourage, de son éducation, et de sa condition, comme toutes les bonnes tendances de sa nature.

C'est au dedans de lui qu'il sait qu'est la source de tout bien : source intarissable, à la condition de la creuser toujours davantage. (VII, 59.) Il faut d'ailleurs s'y retremper sans s'y laisser jamais aller à la déliquescence. Marc-Aurèle sent le danger que pourrait faire courir à sa force morale le plaisir subtil de l'analyse intérieure et de la contemplation. Il s'excite à agir tout autant que la raison l'exige (IV, 24); il se rappelle qu'il doit agir, non seulement en homme, mais en Romain. (II, 5.) Il ne décline aucune des obligations de sa charge impériale, quelque lourdes qu'elles soient à sa nature de méditatif. Mais il se défend en même temps contre les séductions du pouvoir souverain, qui ont perverti tant de Césars : « Prends garde de *césariser*, de te gâcher : cela arrive. Conserve-toi simple, bon, pur, grave, ennemi du faste, ami de la justice, religieux, bienveillant, humain, ferme dans la pratique des devoirs. Lutte pour rester tel que la philosophie a voulu te faire : révère les dieux, viens en aide aux hommes. La vie est courte; l'unique fruit de l'existence sur terre, c'est de maintenir l'âme dans une disposition sainte, de faire des actions utiles à la société ». (VI, 30.) Toutes les vertus qu'il doit avoir, il se reproche de ne les avoir jamais assez, et dans sa douce impatience d'une perfection plus grande, il se gourmande lui-même : « Quand donc, ô mon âme, seras-tu bonne, simple, une, nue, plus visible que le corps qui t'enveloppe? Quand goûteras-tu la disposition à aimer et à chérir? Quand donc seras-tu satisfaite, sans besoins, sans regrets, sans désir aucun? »

(X, 1.) « Embellis-toi, se dit-il encore, de simplicité, de pudeur, d'indifférence pour tout ce qui n'est ni vice ni vertu ». (VII, 31.)

***

Mais où la rare beauté de sa nature éclate le mieux, c'est dans sa façon d'en user avec les autres. Le stoïcisme avait hautement recommandé aux hommes de se traiter réciproquement en amis, et il avait appuyé cette prescription sur l'idée que tous les hommes sont unis par la communauté de la raison : Marc-Aurèle rappelle aussi qu'il y a un lien de parenté qui unit chaque homme à tout le genre humain, non par le sang et par la naissance, mais par la participation à une même intelligence. (IX, 9, XII, 26.) Égoïsme, mensonge, injustice sont en ce sens des impiétés. « La nature universelle a organisé les êtres raisonnables les uns pour les autres, de façon à s'entr'aider selon leur valeur respective et à ne se faire jamais aucun tort; celui qui transgresse ce dessein est donc évidemment impie envers la plus antique des divinités ». (IX, 1; cf. II, 1; V, 30; VII, 55; VIII, 59.) Cependant à cette grande idée Marc-Aurèle ajoute tout son fonds personnel d'indulgence et de tendresse. Le matin, dès son réveil, il se met en garde contre la tentation de sentir l'importunité ou l'offense d'autrui : il s'avertit qu'il est exposé à rencontrer des fâcheux, des ingrats, des insolents, des fourbes, des curieux, des égoïstes. Pour n'être point troublé par ces rencontres, il n'y a, dit-il, qu'à se représenter que ces hommes sont nécessairement tels. (II, 1.) « Ils sont nés pour faire nécessairement ce qu'ils font, et vouloir qu'il n'en soit pas ainsi, c'est vouloir que la figue n'ait pas de suc ». (IV, 6; cf. V, 28; IX, 42; V, 17.) D'où vient, au reste, leur perversité? Les premiers stoïciens avaient condamné l'indulgence qui se laisse aller à admettre que la faute est involontaire; les stoïciens de l'époque impériale re-

viennent plutôt à la thèse socratique, que personne n'est méchant volontairement. Et c'est cette thèse qu'accepte en particulier Marc-Aurèle quand il s'agit de comprendre et de traiter les méchants, alors qu'il érige en principe général que dans l'alternative entre la soumission et la désobéissance à l'ordre de la nature, c'est le libre arbitre qui décide. Incontestablement, dans ce cas particulier, la proposition socratique répondait mieux à ses besoins de mansuétude et de bienveillance, et c'est volontiers qu'il rappelle qu'il n'y a point d'âme, selon Platon, qui ne soit privée malgré elle de la connaissance de la vérité. (VII, 63.) L'imperfection qui vient de l'ignorance est aussi excusable que celle d'un aveugle qui ne peut distinguer le blanc d'avec le noir. (II, 13.)

Par conséquent dès que nous croyons voir quelqu'un en faute, il nous faut nous représenter toutes les raisons qui peuvent servir à l'excuser (XI, 18); il ne faut pas seulement nous souvenir que nous péchons souvent nous-mêmes de plus ou moins semblable façon (X, 30; XI, 18); il nous faut comprendre que l'aveuglement d'autrui ne doit pas le priver de l'affection que nous lui devons. Et le meilleur moyen de la lui témoigner, c'est de tâcher de l'instruire; mais cette instruction, qui doit s'approprier aux individus et aux circonstances (Marc-Aurèle a renoncé au paradoxe stoïcien de l'égalité des fautes : II, 10), ne saurait être efficace qu'à force de discrétion, de délicatesse insinuante, de bienveillance profonde (X, 4). « La bienveillance est invincible si elle est sincère, sans grimace, sans fausseté. Que pourrait te faire l'homme le plus violent du monde, si ta bienveillance pour lui s'obstine, si, à l'occasion et à loisir, tu l'exhortes doucement et lui fais la leçon en profitant de la circonstance où il essaie de te faire du mal? — Non! pas cela, mon enfant! C'est pour autre chose que nous sommes au monde; et ce n'est pas moi qui en supporterai le dommage, mais toi, ô mon enfant! —

Montre lui délicatement, et par des considérations générales, que telle est la règle, et que ni les abeilles, ni aucun des animaux dont l'instinct est de vivre en société n'agissent comme lui. Parle-lui sans ironie, sans reproche, mais avec tendresse, et d'une âme qui ne soit point ulcérée. Ne parle pas comme à l'école, ni pour te faire admirer des assistants, mais comme s'il était seul, quand même il y aurait là des témoins ». (XI, 18.) « L'emportement, dit-il encore, n'a rien de viril; la douceur et la bonté, comme elles sont plus humaines, sont aussi plus mâles ». (*Ibid.*) Comme le rayon de lumière va s'appliquer directement au corps opaque qui s'oppose à son passage et là s'arrête sans glisser, sans tomber; ainsi doit s'épancher l'âme; elle doit porter la lumière sur les obstacles qu'elle rencontre, sans se laisser couler comme sans heurter violemment, en gardant sa fermeté propre. (VIII, 57.)

La mansuétude de Marc-Aurèle ne va pas cependant jusqu'à ignorer les diverses sortes de corruption et d'hypocrisie qui l'environnent et jusqu'à ne point sentir les défauts, trop souvent pénibles à endurer, qu'elle est prête à pardonner. « Ils se méprisent les uns les autres, et ils se font des grâces les uns aux autres; ils veulent se supplanter, et ils se font mutuellement des courbettes ». (XI, 14.) « Tu aurais beau crever d'indignation : ils n'en continueront pas moins à faire la même chose ». (VIII, 4.) « Qui pourra changer les principes sur lesquels se règlent les hommes? » (IX, 29; cf. X, 36.) Mais malgré cette clairvoyance, que rend de temps à autre plus aiguë quelque expérience désagréable de la perversité humaine, l'entraînement vers l'indulgence et la bonté est perpétuel dans les *Pensées;* il va, d'un élan toujours nouveau, vers une perfection qui ne se sent jamais atteinte : « Tu n'aimes pas encore les hommes du fond du cœur » (VII, 13); il ne se porte que vers la joie de bien faire sans réclamer la reconnaissance : « Tel homme, quand il a rendu service à quelqu'un, se hâte de lui porter en compte son

bienfait. Tel autre ne va pas jusque-là, mais pourtant, à part lui, il songe à son obligé comme à un débiteur; et il n'ignore pas ce qu'il a fait. Cet autre enfin ne sait pas, pour ainsi dire, ce qu'il a fait : il ressemble à la vigne qui porte sa grappe, et ne demande rien de plus une fois qu'elle a produit son fruit naturel; tel encore le cheval après avoir couru, le chien après avoir suivi la piste, l'abeille après avoir fait son miel. Cet homme, après avoir rendu un service, ne s'en vante pas, mais se prépare à en rendre un autre, comme la vigne se prépare à enfanter de nouvelles grappes dans la saison. — Faut il donc être de ces gens qui agissent sans savoir pour ainsi dire ce qu'ils font? — Oui ». (V. 6.) Et sans doute, en vantant cette ignorance qui ajoute au prix de la bonté, Marc-Aurèle n'oublie pas, il a soin de nous le dire, que le philosophe doit se conduire par la raison; mais il nous laisse entendre aussi que cette inspiration du cœur exprime mieux la raison que certaines façons de raisonner sur le coût et la valeur des bienfaits. Il se pose toujours comme règle de ne rien attendre en retour, et il s'approprie avec une ironique fierté une parole du philosophe Antisthène : « C'est le rôle d'un roi de faire du bien pendant qu'on dit du mal de lui ». (VII, 6.) Plus généralement encore : « Il n'y a ici-bas qu'une chose qui ait du prix : c'est de vivre en montrant de la bienveillance pour les hommes menteurs et injustes, sans s'écarter soi-même de la vérité et de la justice ». (VI, 47.)

Dans le fond c'est se servir soi-même, au meilleur sens, que de servir les autres et que surtout de servir la société. « Ai-je fait quelque action utile à la société? Je me suis donc rendu service. Aie toujours, en tout, cette maxime présente, et n'y renonce jamais ». (XI, 4.) Nous nous acquittons d'autant mieux des fonctions qui sont les nôtres que nous les rapportons au bien de la société. « Ce qui n'est pas utile à l'essaim n'est pas utile non plus à l'abeille ». (VI, 54.) « Comme tu es

toi-même né pour contribuer à parfaire l'organisme social, ainsi que chacune de tes actions contribue à parfaire la vie de la société. Toute action de toi qui ne se rapporte pas, directement ou de loin, à cette fin commune est dans ta vie un élément de discorde et de sédition; elle en brise l'unité, de même que dans un peuple l'homme qui pour son compte se soustrait à la commune entente ». (IX, 23.) « N'aie qu'une joie et qu'un soutien : passer d'une action utile à la société, à une autre action utile à la société, en pensant à Dieu ». (VI, 7.) Qu'en effet nous soyons des êtres naturellement sociables, destinés à réaliser par la vie en commun un accord aussi complet que possible, c'est ce qui ne saurait être mis en doute. (V, 16; VII, 55; X, 6.) Ainsi la société humaine, avec toutes les fonctions qui s'y rattachent, avec toutes les obligations qui en dérivent, est une expression directe de l'ordre naturel identique à la Providence divine.

***

Mais cette Providence, dont l'action s'enferme dans la Nature, ne reconnaît à l'homme d'autre droit, d'autre pouvoir que de s'y soumettre, et elle est bien loin de lui réserver des compensations dans une autre vie. Sur la solution à donner au problème de la vie future, les stoïciens, on l'a vu, étaient divisés entre eux et parfois avec eux-mêmes. En un sens, puisqu'ils faisaient de l'âme individuelle une partie de l'âme universelle, ils devaient lui refuser l'immortalité proprement dite; mais comme d'autre part ils la tenaient pour un souffle vital qui à la rigueur peut ne pas se dissiper en sortant du corps, ils acceptaient qu'elle pût survivre pendant un temps jusqu'à la conflagration universelle. Cléanthe consentait à cette destinée pour toutes les âmes; Chrysippe pour celles-là seules qui par leur sagesse avaient conquis la force de subsister. En somme, le stoïcisme laissait à chacun de ses

adeptes une grande faculté de se décider là-dessus à son gré. Marc-Aurèle paraît d'abord n'user de cette faculté que pour rester indécis. Il envisage deux des grandes hypothèses que la tradition de l'école lui offre : le déplacement des âmes ou leur extinction. (V. 33; VII, 32; VIII, 25.) Il est possible que les âmes changent de lieu, qu'elles aillent habiter dans l'air; et Marc-Aurèle s'efforce de répondre à la difficulté que paraît soulever l'idée de l'encombrement du ciel par les âmes survivantes (IV, 21). Quand les âmes ont ainsi prolongé leur existence pendant quelque temps, elles s'embrasent et viennent se consumer dans la raison génératrice du Tout, soit ensemble, s'il y a une conflagration périodique de l'univers, soit successivement, si l'univers se renouvelle par de perpétuels échanges. (VI, 24; IV, 21; V 13; X, 7.) Mais c'est à l'hypothèse de l'extinction des âmes que Marc-Aurèle paraît s'attacher avec le plus de foi. Il lui arrive à coup sûr de se poser l'alternative entre « l'insensibilité » ou une « autre vie » après la mort. Mais quand il parle en ce sens d'une « autre vie », c'est pour se figurer une série successive d'individualités conscientes sortant par métamorphose les unes des autres, et c'est pour garder une attitude visiblement sceptique à l'égard de cette conception plus pythagoricienne que stoïcienne. Même s'il peut parfois supposer que l'extinction des âmes est postérieure à la mort du corps, on ne voit pas qu'il attache une grande importance à cette survie momentanée qui doit précéder la résolution dans la raison universelle, et maintes fois il représente la mort comme une simple dissolution des éléments qui met fin à notre destinée individuelle. (II, 17; V. 10; VI, 28; IX, 3; XII, 24.) Ce n'est point cependant qu'à de certaines heures il n'ait dû être frappé par ce que la mort, juste selon la nature, peut avoir d'inique au regard des efforts moraux et des mérites de la personne; mais la logique stricte de son optimisme a étouffé aussitôt cette discrète protestation de sa conscience. « Comment

donc les dieux, qui ont tout disposé dans un si bel ordre et par amour pour nous, ont-ils seulement négligé le point que voici ? Il y a des hommes que leurs parfaites vertus ont liés comme par autant de contrats avec la divinité, qui sont par leurs actions saintes et pieuses devenus ses familiers. Pourtant une fois morts, ils ne reviennent plus et ils sont éteints à jamais. — Puisqu'il en va ainsi, sache que c'est bien, et que si la chose avait dû être autrement, les dieux l'auraient faite autrement. Car si c'était juste, c'eût été possible aussi; et si c'était conforme à la nature, la nature l'aurait comporté. Mais puisqu'il n'en est point ainsi, et il n'en est pas ainsi en effet, persuade-toi qu'il ne fallait point que cela fût ». (XII, 5.) Ce serait donc à tort que nous jetterions un regard d'espoir au delà de la vie présente : pour être pleinement justifiée, la Providence n'a pas besoin que nous lui fassions crédit de la vie future.

*
* *

Par là encore le stoïcisme de Marc-Aurèle n'arrive pas à atteindre, alors même que tant de vues particulières semblent l'en rapprocher, l'idée et la foi chrétiennes. Il ne saurait concevoir une valeur intrinsèque de la personne, supérieure aux fonctions qu'elle remplit selon la nature, et lui créant, par delà l'ordre naturel, des droits que sanctionnent la puissance et la bonté de Dieu. Même le Dieu de Marc-Aurèle, malgré les effusions qui vont vers lui et qui paraissent parfois lui conférer une sorte de personnalité, reste l'esclave de cette nature qui épuise en la manifestant toute sa faculté de production et d'arrangement. Ainsi reste étranger à Marc-Aurèle tout ce que le Christianisme a spécialement enseigné aux âmes, ce qu'il a spécialement aperçu ou suscité en elles : et le sentiment d'une misère trop profonde pour être soulagée par nos seules ressources, et la conscience d'une réalité positive sur-

naturelle qui attire invinciblement l'esprit libéré de la matière et qui compense sans mesure le détachement des choses, et la confiance dans l'amour du Père, qui n'est pas seulement un principe de résignation, mais encore le sujet d'une joie inaltérable, qui n'est pas seulement une cause de relèvement pour notre existence finie, mais qui encore enferme la promesse d'une éternité de bonheur. Que l'infirmité de notre condition jointe à l'idée de la plénitude de la vie, appelle un autre ordre que celui que réalise la nature et que conçoit la raison naturelle, c'est ce que la pensée antique ne pouvait admettre, même à l'heure où elle semblait touchée des souffles nouveaux qui passaient sur le monde. Le noble esprit et le grand cœur de Marc-Aurèle n'ont point réussi à se donner l'intelligence ni le sentiment de la signification et de la portée du Christianisme. Quelque part qu'il ait eue personnellement aux persécutions qui, sous son règne, atteignirent les chrétiens, même si l'on pouvait la réduire, toujours est-il qu'il reste à leur égard le représentant du pouvoir impérial, comme il reste à l'égard de leur foi le représentant de l'hellénisme et du stoïcisme. Dans leur mépris de la mort il n'a vu que l'obstination, manifestée avec fracas, à suivre une consigne, non la disposition intérieure d'âmes libres. (XI, 3.) C'est-à-dire qu'il n'a point participé davantage à leur sens de la vie. Et cette différence d'inspiration profonde se communique, quoi qu'il semble d'abord, aux maximes et aux règles mêmes qui dans le stoïcisme de Marc-Aurèle et dans le Christianisme paraissent le mieux concorder. Assurément Marc-Aurèle a porté à un degré extrême de délicatesse l'estime et la pratique des vertus les plus rares; il a ressenti en lui singulièrement la soif de la pureté, l'inclination vivace à l'indulgence et à la bienfaisance, le besoin de se déprendre de la vanité des biens sensibles et de se fortifier contre la mort, la satisfaction de se courber sous la loi divine; mais il n'a conquis ainsi qu'une sorte de spiritualité abstraite et

négative, faite de résignation et de renoncement sans plus, sévère et morne dans sa douceur même. Ce livre des *Pensées* est comme une exquise fleur d'automne, à la tête penchée, aux teintes pâles, à la grâce fragile, que porte dans un élan suprême de vitalité, mais avec une sève déjà presque tarie, la sagesse païenne : il n'est pas l'épanouissement de germes capables de fructifier avec vigueur et de préparer la renaissance de nouveaux printemps. Il y a dans la tristesse même qui s'en exhale plus que la plainte involontaire d'un cœur endolori par les épreuves et désabusé des choses : il y a le signe de la mort d'un monde. — C'est ailleurs qu'a été annoncée la « bonne nouvelle », ailleurs qu'a été dite la « parole de vie ».

IV

DESCARTES

Le philosophe allemand Hegel, dans ses *Leçons d'histoire de la philosophie*, commence ainsi son exposé de la philosophie cartésienne : « René Descartes est en réalité le véritable promoteur de la philosophie moderne en tant qu'elle érige en principe la pensée... L'action de cet homme sur son siècle et sur les temps nouveaux ne saurait être exagérée. C'est un héros : il a repris entièrement les choses par le commencement ». De fait, si ce qu'on appelle d'ordinaire l'héroïsme comporte la volonté de se soutenir par soi seul, et, avec une parfaite maîtrise de soi, l'audace égale à l'extrême grandeur et à l'extrême difficulté de l'entreprise, on peut dire sans conteste qu'il y a une façon héroïque de penser, et que cette façon-là fut celle de Descartes. Au principe de son œuvre il y eut comme un élan extraordinaire de son esprit allant droit aux moyens de connaître et aux raisons d'affirmer qu'il se jugeait capable de trouver de lui seul : il y eut un acte de la plus radicale et de la plus décisive originalité. — Que fut donc l'homme qui, adversaire de la tradition des écoles, eut assez de génie pour fournir à la philosophie moderne sa tradition la plus constante et la plus féconde (1) ?

(1) Nous renvoyons à la belle édition qu'ont donnée des *Œuvres de Descartes* Ch. Adam et Paul Tannery en 11 volumes et qui a été complétée par un 12e volume de M. Adam sur *La Vie et les Œuvres de Descartes*.

*
* *

René Descartes est né le 31 mars 1596, à La Haye, petite ville de la Touraine située sur la rive droite de la Creuse; mais par son père et sa mère, ses grands-pères et ses grand'-mères et une partie de ses autres ascendants il se rattachait à la région de Poitiers et de Châtellerault ; lui-même s'était donné le titre de « gentilhomme du Poitou », et c'est avec la qualification de « poitevin » qu'il s'inscrivit en 1630 sur les registres de l'Université de Leyde. Il était le quatrième enfant de Joachim Descartes et de Jeanne Brochard. Sa famille, de petite noblesse, s'était élevée surtout par les situations auxquelles elle était parvenue dans le monde parlementaire. Le père de notre philosophe était conseiller au Parlement de Bretagne. Descartes fut privé de très bonne heure des soins maternels. Sa mère mourut un an environ après sa naissance et quelques jours après la naissance d'un autre enfant. « J'avais hérité d'elle, racontait Descartes, une toux sèche et une couleur pâle, que j'ai gardée jusqu'à plus de vingt ans, et qui faisait que tous les médecins qui m'ont vu avant ce temps là me condamnaient à mourir jeune ». (IV, p. 221.) Son père se remaria avec une Bretonne; tandis que jusqu'alors il n'avait passé à Rennes que le temps des sessions du Parlement, il y fixa désormais sa résidence, et c'est en Bretagne que ses descendants firent souche.

A l'âge de huit ans, René Descartes fut mis au collège de La Flèche, tenu par les Jésuites, et qui était, comme il l'écrit dans son *Discours de la Méthode*, « l'une des plus célèbres écoles de l'Europe ». Sans doute en raison de la faiblesse de sa santé, il y fut l'objet d'attentions particulières ; il avait la faculté de se réveiller tout seul et de se lever à son heure, et il profitait de la permission pour méditer à loisir dans son lit.

Son éducation fut celle d'un jeune noble, condition

dont il fit toujours grand cas, avec tous les exercices physiques alors en usage : le jeu de paume, qui servira plus d'une fois à ses comparaisons, et l'escrime, dont il fera le sujet d'un petit Traité. Il suivit le cours régulier des études, et il se montra excellent écolier : le ton mi-approbateur, mi-ironique dont il a parlé de son régime scolaire témoigne au fond de l'heureuse aisance avec laquelle il s'y était soumis. « Je ne laissais pas toutefois d'estimer les exercices auxquels on s'occupe dans les écoles. Je savais que les langues que l'on y apprend sont nécessaires pour l'intelligence des livres anciens; que la gentillesse des fables réveille l'esprit; que les actions mémorables des histoires le relèvent, et qu'étant lues avec discrétion, elles aident à former le jugement; que la lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés qui en ont été les auteurs, et même une conversation étudiée en laquelle ils ne nous découvrent que les meilleures de leurs pensées; que l'éloquence a des forces et des beautés incomparables; que la poésie a des délicatesses et des douceurs très ravissantes; que les mathématiques ont des inventions très subtiles, et qui peuvent beaucoup servir tant à contenter les curieux qu'à faciliter tous les arts et diminuer le travail des hommes; que les écrits qui traitent des mœurs contiennent plusieurs enseignements et plusieurs exhortations à la vertu qui sont fort utiles; que la théologie enseigne à gagner le ciel; que la philosophie donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses et de se faire admirer des moins savants ; que la jurisprudence, la médecine et les autres sciences apportent des honneurs et des richesses à ceux qui les cultivent; et enfin qu'il est bon de les avoir toutes examinées, même les plus superstitieuses et les plus fausses, afin de connaître leur juste valeur et se garder d'en être trompé ».

En fait Descartes ne manqua jamais une occasion de marquer sa reconnaissance à ses anciens maîtres de

La Flèche. Cependant, il reconnut de bonne heure l'insuffisance de son éducation : il jugeait que la fréquentation de l'antiquité pouvait enlever la conscience des réalités et des nécessités du temps présent, que la lecture des œuvres d'imagination pouvait porter l'esprit à divaguer, que l'éloquence et la poésie, si belles qu'elles fussent à posséder, étaient des dons naturels plutôt que des fruits de l'éducation. Et il ajoutait : « Je me plaisais surtout aux mathématiques à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons ; et, pensant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, je m'étonnais de ce que, leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé ». Ainsi, dans ses jugements de jeune homme sur ses études, supposé même que pour en faire plus tard la confidence il en ait quelque peu accru la précision première, il mettait déjà cet amour de la connaissance certaine, qui devait être l'inspiration et la règle de toute son œuvre.

***

Descartes sortit du collège au mois d'avril 1612. Comment il passa les quelques années qui suivirent immédiatement, nous ne le savons pas avec une parfaite exactitude. Fit-il un séjour à Paris, surtout le séjour prolongé dont parle son biographe Baillet ? La chose n'est pas très sûre ; en tout cas, il alla à Poitiers se faire recevoir à ses examens de baccalauréat et de licence en droit les 9 et 10 novembre 1616 ; et peut-être passa-t-il auparavant quelque temps dans cette ville pour s'y préparer. Une fois ses examens passés, il se résolut, comme il dit, à ne plus chercher d'autre science que celle qu'il pourrait trouver en lui-même ou bien dans le grand livre du monde.

A ce moment, les jeunes gentilshommes français allaient volontiers en Hollande apprendre sous le commandement de Maurice de Nassau le métier des armes.

Descartes suit cet exemple. Mais officier amateur, il donne le plus clair de son temps à l'étude. Il a la bonne fortune de pouvoir se lier d'amitié avec Isaac Beeckman, personnage très cultivé qui devait devenir plus tard principal du collège de Dordrecht, et c'est à ce précieux commerce qu'il doit de ne pas se laisser aller au désœuvrement, d'attacher à des problèmes précis, surtout à des problèmes de mathématiques et de physique, sa curiosité intellectuelle. « Je m'endormais et vous m'avez réveillé, » dira-t-il à Beeckman. Et il dédie à Beeckman, le 13 décembre 1618, son premier ouvrage, un *Traité de musique* dans lequel il explique la musique par un calcul de proportions.

Il quitte la Hollande en avril 1619. Au moment où allait commencer la guerre de Trente ans, il prend du service dans l'armée catholique du duc de Bavière. Alors se produit l'événement intellectuel le plus important de sa vie. « J'étais alors en Allemagne, raconte-t-il dans le *Discours de la méthode*, où l'occasion des guerres qui n'y sont pas encore finies m'avait appelé, et comme je retournais du couronnement de l'empereur (1) vers l'armée, le commencement de l'hiver m'arrêta en un quartier où, ne trouvant aucune conversation qui me divertît, et n'ayant d'ailleurs, par bonheur, aucun soin ni passion qui me troublassent, je demeurais tout le jour enfermé seul dans un poêle (2), où j'avais tout loisir de m'entretenir de mes pensées ». Mais cet entretien avec ses pensées fut loin d'avoir le calme et la clarté froide que l'on présumerait par le simple récit qu'il nous en fait dans le *Discours ;* il s'accompagna au contraire d'un état d'excitation singulier et presque d'extase qu'il avait noté dans un opuscule aujourd'hui perdu, mais dont divers passages et le sens général nous ont été transmis : le

(1) Le couronnement de l'empereur Ferdinand II à Francfort.

(2) C'est-à-dire une chambre munie d'un poêle.

10 novembre 1619, s'étant couché « tout rempli d'enthousiasme » quand il venait de « découvrir les fondements d'une science admirable », il eut dans la nuit successivement trois songes, qu'il interpréta dans le sens d'un encouragement d'en haut à ses recherches et à ses inventions, et il forma alors le vœu d'un pèlerinage à Notre-Dame-de-Lorette, le sanctuaire le plus vénéré des catholiques. Qu'était cette merveilleuse conception? Sans doute, l'idée d'une méthode universelle d'explication, dont les mathématiques avaient fourni le premier type, mais qui comportait, outre la généralisation de la géométrie par un nouveau mode d'union de l'algèbre, c'est-à-dire la création de la géométrie analytique, la réduction de toute la science de la nature à la géométrie. Et cette idée n'était pas seulement pour lui un beau rêve : elle s'accompagnait de découvertes déterminées et de l'intuition très définie d'une multitude d'applications possibles.

Au cours des neuf années qui suivent, il la met à l'épreuve sous diverses formes, sans prendre encore parti sur les questions qui divisent les écoles philosophiques. Il ne se contente pas au reste de réfléchir. Avant de quitter le métier des armes, a-t-il assisté à la bataille de la Montagne-Blanche où devait perdre sa royauté éphémère cet électeur palatin Frédéric, dont la fille, la princesse Elisabeth, devait devenir plus tard la disciple et l'amie du philosophe? Ce n'est point bien sûr. La période de profession militaire est close vers cette époque, non pourtant celle des excursions vagabondes. Descartes revient par un immense voyage à travers l'Allemagne du Nord et la Hollande. Comme pour aller en Hollande il traverse la mer sur un bateau qu'il a loué, il entend les marins comploter de le dépouiller et de le jeter à l'eau. Il se lève aussitôt, tire son épée, les menace s'ils font le moindre mouvement vers lui, et seul contre eux, par le simple ascendant de son courage, les fait rentrer dans le devoir.

Il est de retour en France en février 1622 et il y reste

jusque vers septembre 1623. Il revoit sa famille, règle diverses affaires, entre en possession de certains de ses biens, étant ainsi, comme il l'a dit, dans une condition qui, grâce à Dieu, ne l'oblige pas à faire un métier de la science pour le soulagement de sa fortune. Il part ensuite pour de nouveaux voyages, cette fois en Suisse et en Italie ; à Venise, il assiste le 16 mai 1624 à la fête annuelle des épousailles du doge avec l'Adriatique ; il accomplit ensuite pieusement son pèlerinage de Notre-Dame-de-Lorette ; il s'arrange de façon à être à Rome pour le jubilé d'Urbain VIII. Il rentre en France par les Alpes et par Lyon, et il va de là à Châtellerault. Il rencontre une occasion de devenir lieutenant général dans cette dernière ville ; mais le prix de la charge l'effraye, et il y renonce. N'aimait-il pas mieux au reste garder le moyen de vivre et d'étudier à sa guise ?

Pendant les trois années 1626, 1627, 1628, sauf quelques petits voyages, il vit à Paris. Il n'y dédaigne point les divertissements auxquels s'adonnent les personnes de qualité ; il se plaît au jeu comme s'y plaisent beaucoup d'autres honnêtes gens, comme s'y plaira aussi Pascal ; il réussit surtout aux jeux qui dépendent plus des combinaisons que du hasard. Il lit des romans comme l'*Amadis ;* il a un duel dont il sort vainqueur, et en faisant de sa victoire un acte de générosité romanesque. Mais à certaines heures il échappe à ses relations, disparaît pour quelque temps et se confine dans une sorte de retraite intellectuelle. Il entre aussi dans le monde des savants où son génie est déjà reconnu et admiré. Dans une réunion qui a lieu chez le nonce du Pape, au mois de novembre 1628, un certain Chandoux parle de la façon dont il conviendrait de réformer la philosophie, et les auditeurs l'approuvent vivement, sauf l'un d'eux, qui est Descartes. Le cardinal de Bérulle, le fondateur de l'Oratoire, qui est également présent, invite Descartes à s'expliquer, et Descartes montre que la réforme proposée par

Chandoux est tout à fait insuffisante et vaine, qu'elle laisse subsister toutes les difficultés et toutes les obscurités de la scolastique, et il affirme qu'il est possible d'établir dans la philosophie des principes plus clairs et plus certains par lesquels on rendrait raison de tous les effets de la nature. Le cardinal de Bérulle devine toute la portée de ces déclarations ; il y revient dans un entretien particulier qu'il a quelques jours après avec Descartes ; et il lui fait une obligation de conscience d'employer à la réforme de la philosophie la force et la pénétration d'esprit que Dieu lui a données en partage. Descartes n'avait pas à se faire prier pour suivre ce conseil ; dès ce moment il était prêt à composer sa métaphysique, et ce ne devait être plus pour lui que l'occupation de quelques mois : il était même prêt à composer sa physique, et ce devait être ensuite pour lui l'occupation de deux ou trois ans.

*
* *

Mais, pour pouvoir publier quelque chose de ses pensées, il avait besoin de se soustraire à ces obligations de société qui, en France et à Paris, lui prenaient beaucoup trop de son temps ; il se retira donc en Hollande, un pays, écrivait-il d'Amsterdam à Balzac, où la salubrité du climat fait qu'on ne court pas le risque des fièvres, où il y a une bonne police pour garantir la sûreté de chacun, où enfin l'esprit de négoce des habitants les détourne d'empiéter sur la liberté laborieuse des hommes d'étude. « Je me vais promener tous les jours parmi la confusion d'un grand peuple, avec autant de liberté et de repos que vous sauriez faire dans vos allées, et je n'y considère pas autrement les hommes que j'y vois, que je ferais les arbres qui se rencontrent en vos forêts ou les animaux qui y paissent. Le bruit même de leurs tracas n'interrompt pas plus mes rêveries que ferait celui de quelque ruisseau... Quel autre lieu pourrait-on choisir au reste du monde,

où toutes les commodités de la vie et toutes les curiosités qui peuvent être souhaitées soient si faciles à trouver qu'en celui-ci? Quel autre pays où l'on puisse jouir d'une liberté si entière? » (I, p. 203-204) Sauf de rares absences, il séjourna ainsi en Hollande près de vingt ans, changeant d'ailleurs assez fréquemment de résidence soit pour dépister les importuns, soit pour suivre de plus près certains événements intellectuels qui l'intéressaient.

Cependant il était venu chercher la tranquillité pour son esprit, non l'isolement. Il était gentilhomme, et il ne l'oubliait point. Il fréquentait volontiers certains personnages de la cour, et il ne négligeait pas de faire visite aux ambassadeurs de France. Mais c'était naturellement avec les hommes d'étude et de science qu'il était en relation. Il avait retrouvé Isaac Beeckman, et, malgré une grosse brouille qui éclata un moment entre eux, il eut avec lui des liens d'amitié très solides. Il connut Constantin Huyghens le père et sa famille, qui l'accueillaient sans doute volontiers dans une maison de campagne, proche de La Haye, où nous savons que l'on jouait aux quilles et qu'à la saison on s'offrait une collation de cerises; il s'intéressait tout particulièrement au second fils Christian, celui qui devait être le grand Huyghens. De plus il correspondait directement ou indirectement avec toute l'Europe savante sur les questions de science et de philosophie : surtout indirectement par les soins du plus officieux et du plus zélé des intermédiaires, le P. Mersenne, de l'ordre des Minimes, qui avait été quelques années avant lui élève du collège de La Flèche et qui par la variété extrême de ses connaissances et un don particulier de sociabilité intellectuelle s'était fait « le centre de tous les gens de lettres ». Mersenne reçut le surnom mérité de « résident de M. Descartes à Paris ». Au fait, il servait avec prédilection la cause de Descartes, non seulement en l'excitant à des inventions nouvelles, mais en lui fournissant toutes les indications qui lui permettaient

de se défendre contre ses adversaires et de s'assurer la prééminence sur ses rivaux.

Pendant les neuf premiers mois de son séjour en Hollande, Descartes composa donc un « petit traité de Métaphysique », sans songer à le publier immédiatement. Peu après il entreprenait d'établir l'ensemble de sa Physique dans un ouvrage qu'il eût intitulé : *Traité de la lumière*. Dans le courant de 1633, il avait annoncé à Mersenne qu'il le lui soumettrait sans faute vers la fin de l'année, quand il apprit la condamnation de Galilée. Cette condamnation devait être due, pensa-t-il aussitôt, à la thèse, soutenue par Galilée, du mouvement de la terre : or cette thèse avait une telle place dans son propre système de physique que, si elle était fausse, c'était son système qui était faux, et elle ne pouvait se laisser détacher du système sans le rendre complètement défectueux. « Mais, ajoutait-il dans sa lettre à Mersenne, comme je ne voudrais pour rien du monde qu'il sortît de moi un discours, où il se trouvât le moindre mot qui fût désapprouvé de l'Église, aussi aimé-je mieux le supprimer, que de le faire paraître estropié. Je n'ai jamais eu l'humeur portée à faire des livres, et si je ne m'étais engagé de promesse envers vous, et quelques autres de nos amis, afin que le désir de vous tenir parole m'obligeât d'autant plus à étudier, je n'en fusse jamais venu à bout... Il y a déjà tant d'opinions en philosophie qui ont de l'apparence, et qui peuvent être soutenues en dispute, que si les miennes n'ont rien de plus certain et ne peuvent être approuvées sans controverse, je ne les veux jamais publier ». (I, p. 271.) Il renonça en effet à publier son *Traité* à la fois par amour de la tranquillité et par esprit de soumission à l'autorité de l'Église. Bossuet lui-même a jugé qu'en la circonstance il avait poussé cet esprit de soumission trop loin : « M. Descartes a toujours craint d'être noté par l'Église, dit-il dans une de ses lettres, et on lui voit prendre sur cela des précautions qui allaient jusqu'à l'excès ».

Certes, par le sommaire que Descartes en a donné dans le *Discours de la Méthode,* comme par l'exposé plus détaillé qu'il en a fait dans les *Principes de la philosophie* de 1644, l'on put bien savoir quels étaient les principes et quelles étaient les théories essentielles de sa Physique, et nous avons de plus, comme publication posthume, un traité du *Monde* qui est une partie ou une première rédaction incomplète de son grand ouvrage; mais l'ouvrage, tel qu'il devait être à la veille de son apparition, est perdu pour nous, et il fut surtout perdu pour les contemporains qui ne connurent ainsi la pensée de Descartes qu'imparfaitement et que de biais.

***

Descartes s'était résolu après la condamnation de Galilée, non seulement à ne pas publier sa *Physique*, mais à ne rien publier du tout. Pourtant les espérances qu'avaient fondées sur lui ses amis, et qui semblaient lui rappeler autant d'engagements, affaiblirent cette résolution. Il finit par se décider, non point à offrir d'ensemble toute sa philosophie et toutes ses découvertes et explications scientifiques, mais à en présenter comme des spécimens qui pussent assez vivement intéresser les lecteurs pour leur faire souhaiter une publication plus complète. De là l'ouvrage qu'il donna en 1637 sous le titre : *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont des essais de cette Méthode.* Aux grandes nouveautés du fond de l'ouvrage s'adjoignait une grande nouveauté de forme : ce Discours ou Traité était écrit en français, contrairement à l'usage qui imposait le latin comme langue de la philosophie et de la science; et cela même, semble-t-il, achevait de rendre plus pressant et plus direct l'appel à la commune raison humaine par lequel l'ouvrage débutait. Dans ce livre, disait Descartes, « j'ai voulu que les femmes mêmes

pussent entendre quelque chose, et cependant que les plus subtils trouvassent aussi assez de matière pour occuper leur attention ». (I, p. 560.)

Pour les philosophes d'école, qui regardaient sans doute cette façon de se rendre accessible comme attentatoire aux convenances de leur profession, ce fut un motif de ne point s'expliquer sur le livre ou peut-être même de ne point le lire. Car le *Discours* proprement dit suscita peu de remarques ou d'objections : en revanche, les essais scientifiques qui l'accompagnaient et dont il n'était, à dire vrai, que la préface, provoquèrent nombre de demandes d'éclaircissements et des controverses passionnées : Descartes eut en particulier de vives discussions à soutenir avec deux grands mathématiciens, Fermat et Roberval. Quand il fut dégagé de ces polémiques, il songea, vers la fin de 1639, à présenter sous une forme définitive le « petit traité de métaphysique » qu'il avait ébauché dix ans plus tôt. Il donna à son ouvrage, écrit cette fois en latin et publié en 1641, le titre de *Méditations sur la philosophie première dans laquelle sont démontrées l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme;* il le faisait précéder d'une lettre au Doyen et aux Docteurs de Sorbonne, sous la protection de qui il mettait sa philosophie. Avant de le donner à l'impression, il avait communiqué son manuscrit à divers philosophes et théologiens, à cette condition que ceux-ci consigneraient leurs objections et que lui-même aurait le droit de les publier avec ses réponses : les principales de ces objections, qui lui fournirent en effet des occasions assez nombreuses de défendre ou d'expliquer sa pensée, étaient de Hobbes, d'Arnauld, de Gassendi.

C'était à un tout autre genre d'opposition qu'il avait eu à faire face en Hollande même : sa philosophie s'y était rapidement propagée et avait notamment rencontré parmi les professeurs de l'Université d'Utrecht de zélés partisans. L'un d'eux, Le Roy (en latin Regius), ne perdait pas une occasion de s'en prendre à la

philosophie d'Aristote et de glorifier celle de Descartes. Tant et si bien que le doyen de l'Université, le pasteur Voët (en latin Voetius), homme aux convictions farouches et à l'humeur violente, obligea d'abord Regius à s'effacer, sinon à se soumettre, et puis s'en prit à Descartes qu'il accusa dans des thèses, dans des livres, enfin en justice, laissant entendre qu'il n'était ni plus ni moins athée que le philosophe Vanini qui avait été brûlé à Toulouse. Cité à comparaître devant les magistrats d'Utrecht, menacé d'expulsion, d'amende et de la suppression de ses livres, Descartes ne se tira d'affaire que grâce à l'intervention, qu'il sollicita, de l'ambassade de France : le prince d'Orange fit arrêter la procédure en cours. Descartes cependant n'en avait pas fini avec les incriminations des théologiens protestants. A l'Université de Leyde, il comptait également des partisans très chauds dont les déclarations publiques en sa faveur provoquaient par réaction des attaques contre lui : il fut accusé d'être pélagien et blasphémateur; l'accusation, ici encore, pouvait avoir des suites graves. Une nouvelle intervention du genre de la précédente en arrêta les effets sans imposer cependant aux accusateurs la rétractation que Descartes eût souhaitée. Les Curateurs et les Consuls de Leyde enjoignirent aux professeurs de ne plus parler ni pour ni contre Descartes, et ils demandèrent à Descartes de ne plus traiter des questions qui avaient soulevé des griefs contre lui. Vers le même temps Descartes avait à se défendre en France contre un jésuite, le P. Bourdin, qui avait attaqué d'abord sa Physique, puis sa Métaphysique; il tenait d'autant plus à ce que sa défense parût décisive qu'il avait toujours ardemment désiré, pour la diffusion de ses doctrines, la protection et la faveur de la Compagnie de Jésus.

Ce fut pour présenter sa philosophie sous une forme plus didactique et pour compléter l'exposé de ses *Méditations* par ce qu'il croyait pouvoir donner de sa Physique qu'il écrivit en latin et qu'il publia en 1644

ses *Principes de la Philosophie*. Malgré certains ménagements, malgré certaines concessions aux formules des problèmes traités par les scolastiques, ce qui en ressortait bien, c'était l'opposition de la philosophie nouvelle, surtout pour ce qui concernait l'explication de la nature, à la philosophie traditionnelle. Dans une lettre destinée à servir de préface à la traduction française des *Principes* par l'abbé Picot, Descartes déclarait directement cette opposition; il dénonçait l'incertitude et la stérilité de la philosophie d'Aristote, tandis qu'il prétendait que sa façon de découvrir la vérité permettrait à ceux qui viendraient après lui d'ajouter, sans terme assignable, aux connaissances déjà acquises des connaissances nouvelles et tout aussi bien fondées.

***

Les *Principes de la Philosophie* étaient dédiés à la princesse Élisabeth, l'aînée des filles de ce Frédéric V, électeur palatin, qui, élu roi de Bohême, se laissa surprendre par les Impériaux à la Montagne-Blanche et perdit par sa défaite non seulement sa nouvelle couronne, mais encore ses États héréditaires. La princesse Élisabeth eut à subir le contre-coup des malheurs et des ambitions malgré tout persistantes de sa famille. D'une beauté et d'une distinction rares, elle relevait encore les avantages de sa personne par l'extrême variété de ses talents et de ses connaissances. A peine Descartes excédait-il la mesure en lui déclarant dans sa dédicace que personne ne l'avait mieux compris qu'elle, et que peu de savants pouvaient se flatter d'avoir comme elle une égale intelligence des questions de mathématiques et des questions de métaphysique. Quoique dans sa famille elle obtînt pour sa science plus d'étonnement que de respect, elle avait là même de qui tenir; sa mère, l'impérieuse fille de Jacques Ier d'Angleterre, joignait à la virile ténacité avec laquelle elle luttait contre les rigueurs du sort un

goût délicat des lettres et des arts; l'un de ses frères, Charles-Louis, d'une haute culture intellectuelle, devait plus tard, comme électeur palatin, essayer d'attirer Spinoza à Heidelberg; sa sœur la plus jeune, la future électrice de Hanovre, devait être en correspondance avec Leibniz. Cependant elle partageait avec sa famille le souci de bien d'autres choses que les choses de l'esprit. Appartenant par sa mère à cette maison des Stuarts qui, au seizième et au dix-septième siècles, connut toutes les extrémités de la fortune humaine, elle ne put soustraire sa vie à la tragique atteinte des événements politiques et même d'événements plus intimes. Elle tâcha du moins d'en préserver le sentiment, qu'elle avait très vif et très fort, de sa dignité et de son indépendance personnelle. Plus capable d'ailleurs de s'opposer au sort contraire que de s'y résigner, elle alliait à sa fermeté de caractère et à l'énergie de sa foi protestante une sensibilité inquiète, facilement endolorie. Après s'être adressée à Descartes comme au maître qualifié pour lever les incertitudes et les difficultés que paraît laisser subsister sa doctrine, voilà qu'elle est bientôt gagnée par l'empressement généreux de ses réponses, et elle finit par lui faire la confidence de ses misères physiques et morales. Elle a une fièvre lente et une toux sèche : elle est convaincue que ses médecins se rendent mal compte de son état; elle en appelle à Descartes qui lui envoie aussitôt des explications et des conseils. Elle avoue souffrir d'un mal plus profond encore, la mélancolie; elle dénonce son impuissance à dominer ses sentiments à l'heure où ils l'affectent, et à se tenir hors des sujets qui peuvent la déprimer. Et Descartes qui, après s'être institué son médecin, s'institue de plus en plus son directeur spirituel, lui expose en mille façons, invoquant tour à tour des raisons philosophiques et son expérience propre, la nécessité et les moyens de prendre toujours les choses du biais qui peut les rendre le plus agréables et de faire dépendre de soi seul son principal contentement.

Il ajoute que la joie intérieure a quelque secrète force pour rendre la fortune plus favorable. Il donne à ce propos une interprétation très fine, sinon rigoureusement exacte, de ce que pouvait être le démon de Socrate : la conviction de voir réussir tout ce qu'il entreprenait dans un sentiment d'allégresse et de liberté intérieure, voilà, au dire de Descartes, ce que signifiait pour Socrate l'indication de son génie.

Cependant comme Descartes sait que l'âme d'Élisabeth est particulièrement accessible aux principes bien raisonnés, il rattache ses maximes de conduite à un commentaire du traité de Sénèque sur la *Vie bienheureuse*. C'est le développement de ce commentaire en une série de lettres qui nous renseigne le mieux sur ce qu'on peut appeler la morale de Descartes. Élisabeth est loin d'ailleurs de se rendre toujours à la doctrine de son maître et ami; elle discute, elle propose ses doutes, elle réclame de nouveaux éclaircissements, et c'est pressé par ses réflexions que Descartes se décide à écrire son *Traité des passions*, étude aussi indispensable à la morale que peut l'être à la physique l'étude des perceptions de nos sens.

L'amitié de Descartes pour Élisabeth se trouva donc être profitable à la philosophie même; mais hors de cette considération on ne saurait trop redire à quel point elle fut attentive, dévouée, bienfaisante. Elle maintint pour un temps dans l'équilibre une intelligence mobile qui devait pencher ensuite, sous l'influence d'Anna Schurmann, des Labadistes, et des Quakers d'Angleterre, vers un mysticisme plus ou moins singulier; elle rattacha à des objets sérieux d'occupation une vie désemparée qui devait finalement, après bien des secousses, aller se fixer dans l'abbaye d'Herford. Tant qu'Élisabeth fut en rapport avec Descartes, elle se sentit plus forte, plus capable de reprendre goût à la vie. « Vos lettres, lui écrivait-elle, me servent toujours d'antidote contre la mélancolie ». « Vous m'avez montré les moyens de vivre plus heureusement que je

ne faisais ». « Je vois que les charmes de la vie solitaire ne vous ôtent point les vertus requises à la société ». Et elle rendait l'hommage le plus reconnaissant aux « bontés généreuses » qu'il lui montrait.

*
* *

Au surplus, Descartes n'était point fâché d'avoir pour disciples des femmes de haute intelligence. Il leur trouvait moins de préjugés qu'aux hommes, un esprit plus ouvert, plus naturel, plus heureusement docile : avantages encore plus appréciables à ses yeux quand ils se montraient chez des personnes de grande naissance qui pouvaient ainsi donner crédit à sa philosophie. Ce fut sans doute une des raisons qui le décidèrent à se rendre à la cour de Suède, sur l'invitation pressante de la reine Christine. Auparavant il avait refusé un établissement en Angleterre; et, attiré un instant en France par la promesse d'une pension royale, il n'avait pas trouvé, au moment de la Fronde, l'heure bonne pour se réinstaller dans son pays.

L'ambassadeur de France auprès de la reine de Suède, Chanut, qui était son ami, crut servir à la fois les intérêts français et les intérêts du philosophe en éveillant chez Christine la curiosité de la doctrine cartésienne et le désir d'avoir auprès d'elle la personne qui pouvait le mieux la lui expliquer. Les premières avances de Chanut séduisirent Descartes; la lenteur des négociations lui permit de réfléchir et le rendit plus hésitant. Il écrivait de Hollande : « J'avoue qu'un homme qui est né dans les jardins de la Touraine et qui est maintenant en une terre où, s'il n'y a pas tant de miel qu'en celle que Dieu avait promise aux Israélites, il est croyable qu'il y a plus de lait, ne peut pas si facilement se résoudre à la quitter pour vivre au pays des ours, entre des rochers et des glaces ». (V, p. 349.) Il résista même à une mise en demeure un peu brusque. Pourtant il finit par se décider; il partit le 1er sep-

tembre 1649. Peut-être en répondant à l'appel de Christine avait-il songé encore à Élisabeth, et pensait-il pouvoir rendre la reine de Suède favorable aux intérêts de la famille palatine.

La fille de Gustave-Adolphe avait fait preuve d'une intelligence remarquablement précoce qu'elle avait appliquée non seulement aux choses de la politique et aux problèmes de la diplomatie européenne, mais encore aux lettres et aux arts. Elle connaissait familièrement les écrivains de l'antiquité; elle était moins au fait des questions scientifiques et philosophiques. Quoique Chanut et Descartes aient célébré à l'envi la simplicité de sa conduite et la sagesse de son caractère, ce n'étaient point là chez elle des dispositions constantes : elle avait l'humeur fantasque, la volonté impérieuse, et un extrême amour-propre. Malgré l'aimable accueil que Descartes reçut d'elle, il n'eut guère à se réjouir d'être venu la trouver. Il dut lutter contre les grammairiens et les philologues de la cour qui craignaient de voir les belles-lettres supplantées par la philosophie. Il dut se plier à des exigences de la reine qui étaient aussi contraires que possible à ses habitudes et à son tempérament : c'est à cinq heures du matin qu'elle avait fixé le moment de ses entretiens philosophiques : dur service pour lui, qui s'était toujours levé tard, qui était particulièrement frileux, et qui supportait mal les rigueurs de ce nouveau climat. Ce climat lui fut fatal en effet. Descartes fut atteint d'une pneumonie. Sa maladie dura juste neuf jours. Il n'accepta que par contrainte les soins de médecins étrangers qu'il considérait comme des ennemis. Au médecin allemand qui voulait le saigner : « Épargnez le sang français, » disait-il. La fièvre s'accrut; les poumons se prirent. Il mourut le 11 février 1650, à quatre heures du matin, après avoir reçu l'assistance religieuse du P. Viogué. Il était à peine âgé de cinquante-trois ans.

En 1667, ses restes furent rapportés en France et

ensevelis dans l'église Sainte-Geneviève (Saint-Étienne-du-Mont) : le P. Lallemand, chancelier de l'Université, devait prononcer son éloge funèbre; mais le cartésianisme était suspect; un ordre de la cour vint la veille interdire tout panégyrique.

***

Il y a dans cette vie de Descartes, si prématurément terminée, quelque chose de déconcertant pour ceux qui imaginent qu'une existence de philosophe doit être sans événements, sans accidents, toute fixée dans une attitude de réflexion intérieure. Descartes semble conduit par une humeur vagabonde qui l'empêche de se satisfaire d'aucune situation et d'être jamais à demeure. Il voyage, il change d'occupation comme de résidence, et par moment il s'isole, comme s'il n'y avait plus de monde pour lui. Est-ce caprice de sa part et, comme on l'a prétendu, inquiétude quasi maladive? Nullement. Mais il ne faut pas oublier qu'en lui la curiosité des choses et des personnes est aussi vive que celle des idées, et que s'il ne paraît pas pouvoir s'attacher, c'est qu'il tient avant tout à avoir la liberté de ses mouvements comme à garder celle de son esprit. A sa vie errante comme à sa vie solitaire il impose cette règle de ne dépendre que de lui-même. Il juge cette maîtrise de soi également indispensable à l'exercice de sa raison et au contentement de son âme. Il se préoccupe jalousement qu'elle ne soit point troublée par les circonstances extérieures; de là son amour de la tranquillité qui l'incline parfois à une prudence excessive, mais qui n'est pas cependant assez fort pour le retenir de se défendre avec vigueur sur les points où il a cru bon de découvrir sa pensée. Il est naturellement d'allure franche et vive; il est impétueux et obstiné; accommodant dans la discussion quand il a surtout à s'expliquer, il devient cassant et hautain lorsqu'il doit parer à des attaques qui semblent

le viser à fond; derrière l'écrivain qui riposte, on devine plus d'une fois alors le gentilhomme qui, un peu nerveusement, caresse la garde de son épée. Il est soucieux de sa gloire, et il s'estime à son prix, mais sans vanité mesquine. Lui-même a écrit : « Encore que la vanité qui fait qu'on a meilleure opinion de soi qu'on ne doit, soit un vice qui n'appartient qu'aux âmes faibles et basses, ce n'est pas à dire que les plus fortes et généreuses se doivent mépriser; mais il se faut faire justice à soi-même, en reconnaissant ses perfections aussi bien que ses défauts; et si la bienséance empêche qu'on ne les publie, elle n'empêche pas pour cela qu'on ne les ressente ». (IV, p. 307.)

La foi qu'il a dans la valeur de son esprit fait qu'il ne le laisse jamais accaparer par son ouvrage. Il proteste contre l'idée que l'étude des questions scientifiques, surtout des questions philosophiques, soit une sorte de fonction permanente et sans trêve. Il y a des moments, dit-il, où « il se faut entièrement délivrer l'esprit de toutes sortes de méditations sérieuses touchant les sciences, et ne s'occuper qu'à imiter ceux qui en regardant la verdeur d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau, et telles choses qui ne requièrent aucune attention, se persuadent qu'ils ne pensent à rien. Ce qui n'est pas perdre le temps, mais le bien employer ». (IV, p. 220.) « Je puis dire avec vérité, déclare-t-il encore à Élisabeth, que la principale règle que j'ai toujours observée en mes études, et celle que je crois m'avoir le plus servi pour acquérir quelque connaissance, a été que je n'ai jamais employé que fort peu d'heures par jour aux pensées qui occupent l'imagination et fort peu d'heures par an à celles qui occupent l'entendement seul, et que j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit ». (III, p. 692.)

Mais cet esprit qu'il laisse si longuement se détendre, quand il le ressaisit, c'est avec une extraordinaire fermeté. Il en règle les démarches par un constant souci

de précision et d'ordre; il ne souffre rien qui, sous prétexte de l'exalter, le fasse dévier. Il est méditatif sans être concentré. C'est-à-dire que sa méditation n'est point semblable à celle de son grand disciple Malebranche, qui s'accompagne aisément d'une sorte de lyrisme et comme de l'effusion d'un hymne intérieur; elle se poursuit dans la lumière uniforme d'idées exactement enchaînées une à une. La pensée de Descartes, c'est le type de la pensée classique, aux contours définis, aux lignes nettes, aux directions sûres, sans oscillation et sans fléchissement. Elle part du doute, ainsi que nous le verrons, mais elle n'en part point comme d'un état de crise sentimentale qui ferait ressortir des troubles et des aspirations de l'âme; elle en part uniquement comme d'un état de critique préméditée qui doit lier à l'exclusion la plus radicale de tous les préjugés possibles l'affirmation la plus entière des conditions de la certitude intellectuelle. Au-dessus de toutes les façons spéciales de connaître et d'agir, elle élève donc la raison, « instrument universel », selon la forte expression du *Discours de la Méthode* (5e partie, VI, p. 57).

Et pour se communiquer elle revêt la forme qui lui convient parfaitement d'une clarté soutenue, d'une sobriété sans sécheresse, d'une politesse sans vains ornements, d'une solide plénitude. La phrase française de Descartes peut sembler parfois trop soumise au joug de la période latine : mais c'est pour le lien le plus rigoureux des idées qu'elle en accepte les articulations et les conjonctions. Elle n'est alourdie par là que pour ceux qui se bornent à la suivre de l'œil sans regarder de leur esprit le mouvement intérieur qui la déploie et la soulève; car elle a le mouvement qui vient non sans doute des sursauts rapides de la sensibilité, mais de l'aisance naturelle dans l'ordre des raisons. La hauteur de la pensée donne même parfois au style de Descartes un tour ironique et spirituel, mais qui n'est jamais amusement et jeu. Une certaine imagination ne

manque pas non plus, mais qui est toujours un effet, et jamais la cause du développement des idées. Descartes ne voit point ses idées sous forme d'images; mais parfois il les convertit en images, en images précises, et qui les illustrent discrètement, sans éclat forcé. Voici, par exemple, ce qu'il écrit de ceux qui invoquent obstinément l'autorité d'Aristote : « Je m'assure que les plus passionnés de ceux qui suivent maintenant Aristote se croiraient heureux s'ils avaient autant de connaissance de la nature qu'il en a eu, encore même que ce fût à condition qu'ils n'en auraient jamais davantage. Ils sont comme le lierre, qui ne tend point à monter plus haut que les arbres qui le soutiennent, et même souvent qui redescend après qu'il est parvenu jusqu'à leur faîte ». (*Disc. de la Méth.*, 6e partie.) Et n'y a-t-il pas une éloquence saisissante, d'autant plus qu'elle est dépourvue de toute recherche, qu'elle naît simplement et directement de la pensée, dans cette page qui représente l'accroissement et le progrès de la science : « Je veux bien qu'on sache que le peu que j'ai appris jusques ici n'est presque rien en comparaison de ce que j'ignore et que je ne désespère pas de pouvoir apprendre : car c'est quasi le même de ceux qui découvrent peu à peu la vérité dans les sciences, que de ceux qui, commençant à devenir riches, ont moins de peine à faire de grandes acquisitions, qu'ils n'ont eu auparavant, étant plus pauvres, à en faire de beaucoup moindres. Ou bien on peut les comparer aux chefs d'armée, dont les forces ont coutume de croître à proportion de leurs victoires, et qui ont besoin de plus de conduite pour se maintenir après la perte d'une bataille, qu'ils n'ont, après l'avoir gagnée, à prendre des villes et des provinces. Car c'est véritablement donner des batailles que de tâcher à vaincre toutes les difficultés et les erreurs qui nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité ». (*Ibid.*)

Ainsi se traduit l'idée qu'a Descartes de la science. Ce doit être une science entièrement renouvelée dans

sa méthode et ses principes, une science conquérante en même temps que contemplative, qui tourne ses raisons claires en sûrs moyens d'action, de façon à « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ». Et ce doit être aussi une science dont chacun puisse par son intelligence éprouver la certitude, une science désormais sortie des écoles pour entrer franchement dans le « monde », dans le « siècle ».

***

Mais c'est la science seulement qu'il s'agit pour Descartes de séculariser, non la religion. Que Descartes ait été chrétien et catholique dans son for intérieur comme il l'était dans son attitude extérieure, rien n'autorise à en douter. Quand il proteste de sa soumission à l'autorité de l'Église, même l'excès de ses précautions ordinaires en faveur de sa tranquillité ne saurait rendre suspectes ni sa bonne foi, ni sa foi. Ce qui paraît plutôt, c'est qu'en lui l'esprit religieux ne s'alimente pas de réflexions spéciales ou renouvelées, et qu'il a déterminé une fois pour toutes son attitude. Ce n'est qu'accidentellement qu'il revêt une apparence de mysticisme; il a plutôt le caractère d'une décision bien prise. Descartes n'a-t-il pas dit du reste que la croyance aux vérités révélées est un acte de la volonté? En tout cas, de son entreprise de rénovation intellectuelle il exclut décidément la religion; il la met à part, comme ayant une certitude d'une nature particulière qui ne saurait ni se comparer ni entrer en rapport avec la certitude scientique et philosophique. S'il la déclare indépendante de la philosophie, il la voudrait certainement indépendante de la théologie scolastique, tout autant que celle-ci prétend sauvegarder contre la physique nouvelle la physique aristotélicienne, abusivement rattachée à des paroles de l'Écriture Sainte. Pour son compte, il évite les controverses avec les théologiens; il s'abstient, autant qu'il le peut,

d'établir des points de contact entre sa philosophie et la théologie. Quand il ne peut s'empêcher de rencontrer certains dogmes qui paraissent avoir besoin des conceptions scolastiques pour s'exprimer, il montre que sa philosophie permet aussi de les énoncer sans les altérer. Mais dans l'ensemble il aime mieux réserver telle quelle l'autorité des vérités révélées en faisant appel à l'idée, que sa philosophie consacre, de l'incompréhensibilité de la Puissance divine. C'est là-dessus qu'il fonde la possibilité même de la révélation. Si les raisons de croire peuvent venir en quelque façon de la lumière naturelle, l'objet de la foi reste invinciblement obscur, et l'action de la grâce qui s'ajoute à la volonté pour déterminer son assentiment aux vérités surnaturelles reste proprement une action sans être une illamination. La religion et la philosophie restent donc en principe distinctes et irréductibles. Rien n'est surtout plus éloigné de Descartes que la conception, qui lui a été parfois prêtée, d'une religion philosophique et d'un christianisme rationalisé. Il admet fermement que l'ordre des vérités religieuses est en lui-même inaccessible à notre raison ; il reconnaît en conséquence la part qu'ont la tradition et l'autorité dans la croyance. Or, à ses yeux, elles n'en doivent avoir aucune dans la science et la philosophie.

***

De fait, ce qu'on a appelé la révolution cartésienne tient en principe dans cette règle qu'a formulée le *Discours de la Méthode* : « Ne recevoir aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute ». Mais il faut voir tout le sens que Descartes a donné à cette règle et les prin-

cipes auxquels il l'a rattachée pour comprendre que de là ait pu venir une révolution, et laquelle.

Prise dans son acception la plus immédiate, cette règle signifie qu'en matière scientifique et philosophique l'esprit humain doit s'affranchir de toute autorité étrangère et ne se rendre qu'à l'évidence. Pour savoir si une proposition de philosophie ou de science est vraie ou non, il ne s'agit pas de savoir ce qu'en peut penser Aristote ou tel de ses disciples, mais si elle est ou non représentée à notre intelligence par des idées claires et distinctes, seules raisons décisives d'affirmer. Qu'il y eût, au temps même de Descartes, une nécessité encore pressante de réclamer pour l'esprit ses droits naturels dans la recherche et la démonstration de la vérité, c'est ce dont témoigne bien le fragment d'un *Traité du vide*, composé par Pascal dix ans environ après le *Discours de la Méthode* dans une inspiration toute cartésienne et qui débute ainsi : « Le respect que l'on porte à l'antiquité est aujourd'hui à tel point, dans les matières où il doit avoir moins de force, que l'on se fait des oracles de toutes ses pensées, et des mystères même de ses obscurités; que l'on ne peut plus avancer de nouveautés sans péril, et que le texte d'un auteur suffit pour détruire les plus fortes raisons ». Mais il faut avouer que Descartes n'était pas le premier à protester contre l'autorité des anciens et de la scolastique et que sa formule avait surtout le mérite de condenser la signification d'une lutte engagée déjà par les hommes de la Renaissance et d'une victoire dès lors sur certains points assurée. La science traditionnelle, issue d'Aristote, avait dû céder déjà de bien des façons à l'esprit de libre examen, de démonstration rigoureuse et d'observation exacte qui animait la science nouvelle.

Et c'est sans doute cette science nouvelle que vient justifier la règle cartésienne. Mais cette science, Descartes, qui a contribué à l'agrandir et surtout à l'ordonner, ne l'a pas créée. Elle avait eu déjà jusque

dans le haut Moyen Age des précurseurs et même des promoteurs. Ensuite, chez des savants tels que Léonard de Vinci, Kepler, Galilée, elle avait pris une nette conscience de ses tendances constitutives et de ses principes de recherche en revêtant pour l'explication de la nature matérielle la forme d'une mécanique rigoureusement mathématique. Descartes, qui comprenait à son tour la physique comme une réduction de tous les phénomènes matériels à l'étendue géométrique, à la figure et au mouvement, et qui ainsi chassait de la nature toutes les qualités occultes invoquées par la scolastique, se trouvait être le continuateur puissant d'une œuvre d'immense portée; mais l'œuvre avait été résolument inaugurée par d'autres, dans des conditions mêmes qui pouvaient peut-être la rendre plus recommandable à des savants proprement dits, et il n'en était que le continuateur.

C'est pourtant une révolution qu'il a accomplie pour avoir procédé non pas seulement en savant, mais en philosophe. Car, au lieu de se contenter de suivre de tout son zèle de chercheur le mouvement qui détachait la science de l'autorité et qui la portait à tout expliquer de la nature par des raisons parfaitement claires, en particulier par des raisons mathématiques, il s'est demandé ce qui pouvait fonder ce mouvement même et lui donner une valeur supérieure à celle d'une nouveauté victorieuse, une valeur de droit si l'on peut dire, et définitive.

*
* *

Or il est un principe d'invention à la fois et de certitude qui, selon lui, anime et soutient toute la science, qui rendu à la conscience de lui-même et de sa vertu native est capable de donner à la science toute l'unité, toute l'étendue et toute la rigueur nécessaires; ce principe, c'est la pensée. « Les sciences toutes ensemble, nous dit-il, ne sont autre chose que l'intelligence hu-

maine qui reste toujours une et toujours la même, si variés que soient les objets auxquels elle s'applique, sans que cette variété apporte à sa nature plus de changements que n'en apporte à la lumière du soleil la diversité des choses qu'elle éclaire ». Telle est la puissance et telle est la nature de l'intelligence qu'elle domine et rejette d'elle cette nécessité de la pratique qui est la spécialisation. Tandis que l'exercice d'un art nous empêche le plus souvent d'en apprendre un autre, la connaissance d'une vérité nous aide au contraire à découvrir des vérités nouvelles. Ou, pour mieux dire, dans la solution de tout problème, ce qui est à l'œuvre, c'est la raison, et ce que nous devons avoir en vue par la solution de ce problème, c'est l'augmentation des lumières de la raison, l'accroissement de sa capacité effective de discerner le vrai du faux.

De sa capacité effective : car il y a de ce discernement une capacité naturelle, sans degrés en quelque sorte, et égale chez tous les hommes, qui ne varie en réalité que par les inégales applications que les hommes en font. C'est ce que veut dire le début du *Discours de la Méthode :* « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée;... la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes; et ainsi la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien ».

Pour se bien appliquer, l'esprit doit suivre une méthode. Sans méthode, il n'y a pas de science; il y a seulement tout au plus, dans les circonstances les plus favorables, d'heureuses trouvailles. Il vaut mieux ne jamais songer à chercher la vérité que de le tenter sans méthode : les études irrégulières et les médita-

tions confuses obscurcissent les lumières naturelles et aveuglent les esprits. Mais au fond pour Descartes, entre l'intelligence qui pratique la méthode et la méthode qui s'impose à l'intelligence, il n'y a pas une sorte de dualité; la méthode, c'est l'intelligence même prenant conscience de règles qui par leur simplicité, leur facilité, leur capacité de ménager et de développer ses ressources, ne font qu'exprimer le développement normal de sa nature. Que l'intelligence saisisse intuitivement la vérité des idées ou qu'elle l'établisse déductivement, soit par analyse, soit par synthèse, toujours est-il qu'elle ne doit affirmer que des idées claires et distinctes, c'est-à-dire n'aller des unes aux autres que par ordre et en vertu de rapports qui soient eux-mêmes clairement et distinctement perçus. Les longues chaînes de raisons que déroulent les géomètres sont le plus exact spécimen de la méthode naturellement propre à l'esprit et naturellement pratiquée par lui.

*
* *

Cependant cette conception en quelque sorte idéale de la science et de la méthode soulève des problèmes qu'il faut résoudre si l'on veut être pleinement certain; et c'est à la pleine certitude qu'aspire Descartes : la probabilité n'a à ses yeux aucun prix. Or, quand sommes-nous sûrs que nos idées sont vraies et pourquoi? Quand sommes-nous sûrs que nos idées, même vraies, se rapportent à des choses réelles, et pourquoi?

Si l'on ne veut pas se contenter de la foi dans les apparences qui entache la plupart des jugements humains, il faut prendre un parti extrême : douter de tout. Et certes les raisons de douter ne manquent pas; elles ont été alléguées çà et là par les philosophes eux-mêmes. Tout ce que nous avons tenu jusqu'à présent pour le plus certain, nous l'avons reçu par les sens;

or les sens souvent nous trompent, c'est-à-dire nous présentent comme réels des objets que nous savons ensuite ne pas exister; ne se pourrait-il pas qu'ils nous trompassent toujours? Si l'on hésite à se laisser aller à cette incertitude générale sur leurs données, que l'on observe qu'en rêve nous croyons à la réalité de nos songes et qu'il est fort possible que nous rêvions tout éveillés. Voilà donc un motif de douter de toutes les connaissances sensibles qui se présentent à nous comme des images du réel. Mais au moins ne pouvons-nous pas mettre en doute des connaissances qui se bornent à lier entre elles des idées sans s'occuper de leur rapport à la réalité : que je veille, que je dorme, toujours est-il que $2 + 3 = 5$, que le carré n'aura jamais plus de quatre côtés. Alors Descartes introduit une nouvelle raison de douter qu'il regarde lui-même comme extraordinaire; il se peut que le Dieu tout-puissant dont j'ai entendu parler soit un Être qui ait voulu que je fusse induit en erreur toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois ou que je nombre les côtés d'un carré; et cette hypothèse dont il suffit qu'elle soit conçue pour frapper de suspicion même les connaissances réputées jusqu'alors les plus certaines, complète et réunit comme en un seul principe toutes les raisons de douter.

Les sceptiques de tous les temps, ceux mêmes de son temps n'ont pas produit d'arguments allant plus à l'extrême, et c'est cependant contre eux que Descartes engage la partie. Il l'engage en beau joueur, et comme avec une générosité superbe de gentilhomme. Il doute de tout; mais c'est pour faire sortir de son doute une indubitable certitude. « Tout mon dessein, écrit-il dans la troisième partie du *Discours de la Méthode,* ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile ». Si universel que soit le doute, il y a en effet quelque chose qu'il n'atteint pas, c'est sa propre condition. Doutant, je pense; et pensant, je suis. Je pense, donc je suis; c'est là une

vérité que l'esprit saisit en lui par une intuition directe, et c'est la première vérité qui se présente à lui quand il procède par ordre.

Je suis; mais que suis-je? L'influence des sens est cause que je suis tenté de ramener mon être à l'existence de mon corps; mais, si je persiste à n'affirmer que ce que j'aperçois évidemment, je dois dire que je ne me connais que comme être pensant, tandis que je ne sais rien encore de l'existence de mon corps et que même dans tout jugement que je porte sur les corps extérieurs et leurs propriétés est impliquée avant tout la connaissance de moi-même qui juge, c'est-à-dire qui pense. Si bien que, contrairement à la croyance commune, l'âme se connaît plus immédiatement et plus certainement qu'elle ne connaît les corps. L'âme, c'est-à-dire non point un principe général de vie comme les anciens l'avaient imaginé, mais essentiellement la pensée, étant entendu au reste qu'un être qui pense, c'est un être qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas; un être aussi qui imagine, qui sent, dès que l'imagination et les sens, au lieu d'être rapportés tout d'abord au corps qui en paraît l'objet, sont envisagés comme ils doivent l'être avant tout, c'est-à-dire comme des opérations de notre esprit qui sont réelles comme telles, même si rien de réel hors de nous ne leur correspond.

Doctrine importante, qui, entre autres significations, a celle-ci : que l'esprit doit procéder des idées aux choses, non des choses aux idées, que la connaissance des êtres par leurs idées est de droit antérieure à l'affirmation et à la supposition de leur existence. Doctrine idéaliste en conséquence, mais qui pourtant ne consiste pas à prétendre, comme telle forme radicale d'idéalisme, que l'existence des choses consiste tout entière dans les déterminations de notre pensée, mais simplement que l'existence des choses ne peut être affirmée qu'en raison des déterminations de notre pensée et en conformité avec elles. Doctrine

dont c'est l'un des caractères constitutifs de poser et de reconnaître tout d'abord une réalité des idées.

***

C'est par là que la philosophie de Descartes peut dépasser la vérité première du *Je pense, donc je suis,* et constituer un ordre plus étendu de vérités. Considérons les idées qui sont dans notre esprit. Prises comme de simples façons de penser, elles sont déjà réelles, seulement d'une réalité égale qui n'établit entre elles aucune différence; mais, envisagées dans ce qu'elles représentent, elles ont des réalités différentes selon la nature et la perfection des objets représentés. Or, l'idée par laquelle je conçois un Dieu souverain, tout-puissant, éternel, infini, immuable, connaissant tout et créateur de tout a, d'une certaine façon, une réalité que ne possèdent pas les idées qui me représentent des choses imparfaites et finies. Or de cette réalité il faut rendre compte, et l'on ne le peut, d'après Descartes, qu'en admettant l'existence d'un Être qui contienne en soi au moins autant de perfection que l'idée en représente, c'est-à-dire en admettant l'existence de Dieu : en d'autres termes il est impossible que l'idée de Dieu, qui est en nous, n'ait pas Dieu même pour sa cause, comme il est impossible que l'être pensant que nous sommes, et qui n'a pas eu le pouvoir de se créer lui-même, parce que, s'il l'avait eu, il se serait créé parfait selon l'idée qu'il en a, n'ait pas Dieu pour auteur. Enfin, plus simplement encore, on peut dire que l'existence, étant une perfection, découle aussi nécessairement de l'idée de l'Être souverainement parfait que découle de l'idée du triangle la propriété qu'a le triangle d'avoir la somme de ses angles égale à deux droits.

Ainsi est prouvée l'existence de Dieu. Mais Descartes ne s'attarde pas à considérer en Dieu tous les attributs qu'envisageait la métaphysique traditionnelle, même ceux auxquels s'attarderait plus volontiers la con-

science religieuse. En Dieu il voit avant tout le garant suprême de la connaissance vraie. Nous ne pouvons juger de la vérité que par la clarté et la distinction de nos idées. Mais qu'est-ce qui nous assure que nos idées claires et distinctes se rapportent à la vérité, c'est-à-dire à une sorte de réalité permanente et indéfectible, qui subsiste même quand nous n'y pensons pas ou que nous nous bornons à nous en souvenir? C'est la véracité divine. Dieu, par sa perfection souveraine, ne saurait être trompeur. Dieu, dûment reconnu tel qu'il est, fait définitivement rentrer dans le néant d'où elle n'est sortie que par une fiction nécessaire à la méthode l'hypothèse du malin génie.

Dieu est la véracité même; il n'est pas la vérité. Il est plutôt l'auteur de la vérité. C'est-à-dire qu'il n'est point assujetti à contempler en lui une vérité qu'il n'aurait point faite. C'est par un acte d'absolue liberté qu'il a créé les vérités que nous nommons éternelles; originairement elles auraient pu être autres qu'elles ne sont, et elles ne sont soustraites au changement que par l'immutabilité du décret divin. Si nous admettions en Dieu une volonté subordonnée à une intelligence qui lui présenterait la vérité, nous pourrions nous attribuer, au moins en principe, la faculté de participer à cette intelligence et de connaître les raisons et les fins pour lesquelles Dieu a créé toutes choses; or Descartes n'admet point que la science s'occupe des causes finales, parce que cette occupation lui ferait abandonner la véritable explication de la nature qui doit être purement géométrique et mécaniste. Si c'est une pensée pieuse et bonne que de croire que Dieu a fait toutes choses pour nous, cette pensée qui a ailleurs son intérêt ne doit pas intervenir dans la science : et d'ailleurs n'est-ce pas, même au point de vue religieux, trop présumer de nous que de prétendre entrer dans les conseils de Dieu? Qu'il nous suffise de savoir que Dieu est l'auteur de la vérité et qu'il ne nous trompe point; que si nous nous trom-

pons, c'est par un mauvais usage de nos facultés, ou plutôt de la faculté qui en nous juge, et qui est la volonté libre; quand la volonté n'affirme que ce que l'entendement lui représente clairement et distinctement, elle ne saurait faillir; mais quand elle dépasse dans ses affirmations, — et elle le peut, puisqu'elle est libre, — les idées claires et distinctes de l'entendement, quand elle juge d'après des idées obscures et confuses, elle est sujette à errer.

***

La véracité divine garantit donc que les idées claires et distinctes ont pour objet des essences intelligibles et éternelles. Telle est, parmi ces idées, l'idée de l'étendue, telle que le géomètre la conçoit indépendamment des sens, et à laquelle se ramène la nature du monde matériel. Car ce monde, s'il existe, ne peut être en soi qu'étendue, figure et mouvement; les autres qualités que nous lui prêtons, lumière, couleurs, sons, odeurs, saveurs, comme qualités sensibles, n'existent qu'en nous et n'ont comme fondement hors de nous que certaines déterminations du mouvement, de la figure et de l'étendue. Mais ce monde existe-t-il? Il y a là pour Descartes un problème; car sa méthode et sa doctrine répugnent à poser d'emblée la réalité de quoi que ce soit, sans avoir au préalable examiné le caractère et la portée de la connaissance qui suppose ou exige cette réalité.

Or il y a en l'homme, outre la faculté de connaître par des idées, une faculté de sentir qui en reste profondément distincte. Connaître en effet la lumière à la façon dont le physicien l'explique, ce n'est pas la voir, ce n'est pas la sentir. Une faculté de sentir, avant tout passive, a conscience de subir ses modifications sans les produire; et d'autre part l'attribution directe des idées des choses sensibles soit à notre esprit, soit à Dieu lui-même, contredirait soit la conscience que nous

avons de ne pas produire ces idées par notre pensée, soit l'inclination que nous avons à croire que ces idées procèdent des choses corporelles : or Dieu n'est point trompeur, c'est-à-dire qu'il n'a pu nous donner une très grande inclination qui serait fausse en nous privant des facultés de connaissance vraie qui pourraient en établir la fausseté. Donc les corps existent réellement.

***

Redisons bien toutefois que, si les sens supposent que les corps existent, ils n'ont pas pour rôle de nous renseigner sur ce que les corps sont en eux-mêmes, mais simplement sur ce que les corps ont d'utile ou de nuisible à la conservation de notre être. La véracité divine, qui vient de valider notre penchant à croire que nos perceptions ont leur cause dans l'existence des choses corporelles, nous autorise encore plus à affirmer que l'essence des choses quelles qu'elles soient est conforme à la connaissance intellectuelle que nous en avons. Or nous ne connaissons intellectuellement l'âme que comme pensée, la matière que comme étendue. Il suit de là que l'âme est une substance pensante, comme la matière est une substance étendue, et qu'entre l'une et l'autre la distinction est radicale.

D'où la nécessité de ne faire intervenir, dans l'explication du monde matériel, que des lois géométriques du mouvement et de n'y introduire rien qui rappelle l'âme. Même la vie des êtres organisés s'explique par les propriétés générales de la matière; car la vie ne relève pas de l'âme, qui se définit par la seule pensée. C'est en allant jusqu'au bout de cette conception, au risque de heurter l'opinion commune, que Descartes a représenté l'animal comme une simple machine; car ne voulant pas lui attribuer la pensée, c'est-à-dire la faculté de se connaître et de connaître le vrai, il ne pouvait voir en lui qu'un vivant pur et simple, et

d'autre part il estimait les ressources de l'étendue et du mouvement suffisantes pour rendre compte de la vie, ainsi que de toutes les propriétés de la matière.

L'âme n'est donc pas essentiellement principe de vie, comme l'imaginaient les anciens : elle est une substance dont toute la nature est de penser. Comme telle, elle est un entendement capable de concevoir les idées, et une volonté capable de se déterminer et de juger. Quand elle s'exerce comme pure intelligence, elle se développe à partir d'idées qu'elle découvre en elle par sa seule faculté de penser et qui pour cette raison peuvent être dites *innées* : idées qui représentent quelque existence possible ou nécessaire, telle que l'idée du triangle ou l'idée de Dieu; ou encore idées qui enveloppent des principes de toute connaissance, comme ce principe, qu'une chose ne peut à la fois être et ne pas être. Mais notre âme ne s'exerce pas toujours comme pure intelligence; car si elle est par essence distincte du corps, en réalité elle est unie à un corps; et cette union, qui est un fait aussi irrécusable qu'est irrécusable la nécessité de distinguer les deux espèces de substances, donne lieu à d'autres modalités de la pensée que la connaissance intellectuelle ou que la détermination tout intérieure de la volonté. C'est ainsi que le sentiment, sous ses formes très diverses, sensations, émotions, plaisir, douleur, mémoire, imagination, passions, est comme le retour sur nous et comme l'effet mental d'une action qui résulte de la présence de notre corps et de son rapport avec les corps qui l'entourent. Percevoir est sans doute une fonction de notre âme; mais c'est une fonction de notre âme en tant qu'elle est unie à notre corps et qu'elle en subit l'influence. C'est pourquoi les sens, et aussi l'imagination dans la mesure où elle reproduit et prolonge les données sensibles, ne nous représentent pas les choses extérieures telles qu'elles sont, mais nous en donnent une expression relative aux intérêts et à l'état de notre corps. Seule l'intelligence pure est qua-

lifiée pour dire ce qu'est en soi la réalité grâce à la connaissance claire et distincte qu'elle en a.

***

En admettant ainsi que, malgré leur essentielle distinction, l'âme et le corps sont intimement unis et même agissent d'une certaine façon l'un sur l'autre, Descartes est conduit, pour l'explication de tout ce qui en l'âme vient de l'action du corps, à tenter de déterminer comment cette action se produit. Sa psychologie s'appuie donc sur une physiologie, qui combine avec certaines données précises des hypothèses tantôt fécondes, tantôt simplement aventureuses, et dont le principe inspirateur est toujours la conception mécaniste de la vie. C'est ce genre de psychologie physiologique qu'il développe notamment dans son *Traité des Passions*. Les passions sont des sentiments ou des émotions que l'âme perçoit en elle et qu'elle rapporte à elle-même; mais ce sont des états causés, entretenus et fortifiés par le mouvement des esprits animaux. (Par esprits animaux Descartes entend une sorte d'air ou de fluide très subtil, produit du sang échauffé par le cœur; les esprits animaux rendent le cerveau propre à recevoir les impressions des objets extérieurs, ou ils coulent du cerveau dans tous les muscles pour donner le mouvement aux membres.) Le mouvement des esprits animaux, d'où résultent en nous les passions, peut être déterminé par le tempérament du corps, comme il peut l'être en un autre sens par un acte de l'âme; mais c'est dans l'impression provenant des objets des sens qu'il a sa cause principale et la plus ordinaire. Pour expliquer par un exemple comment les passions sont excitées dans l'âme, supposons l'impression de quelque figure étrange et effroyable, c'est-à-dire une impression ayant beaucoup de rapport avec des choses qui ont antérieurement nui au corps; elle provoque dans l'âme la passion de la crainte, et

ensuite soit celle de la hardiesse, soit celle de la peur, selon ce qu'est le tempérament du corps ou ce qu'est la force de l'âme; c'est-à-dire qu'au point de vue physique elle détermine le passage des esprits animaux d'une part dans les nerfs qui servent à mouvoir les bras pour résister ou les jambes pour fuir, d'autre part dans les nerfs qui vont au cœur, de telle sorte que par suite de l'élargissement ou du rétrécissement des orifices de cet organe, il arrive au cerveau des esprits animaux qui par leur nature et le caractère de leurs mouvements sont faits pour entretenir dans l'âme ou la hardiesse ou la peur. Descartes comprend donc à merveille ce que la psychologie de notre temps s'est appliquée à faire ressortir, à savoir que ce qui paraît d'abord être simplement l'expression ou la suite de nos passions en est un élément constitutif et essentiel : avoir peur, c'est se sentir entraîné à fuir. Il a bien marqué aussi comment la même impression ne détermine pas le même mouvement des esprits animaux dans tous les cerveaux; car outre la différence des tempéraments, l'habitude ou même la simple force d'une impression contraire peut faire que la liaison antérieure des mouvements qui représentaient certains objets et des mouvements qui les faisaient désirer soit détruite et remplacée par une autre. Ainsi lorsqu'on rencontre inopinément dans une viande que l'on mangeait avec appétit quelque chose de répugnant, la surprise de cette rencontre peut à ce point changer la disposition du cerveau que l'on ne pourra plus voir désormais cette viande qu'avec horreur.

Les passions se rapportent aux objets des sens, non pour nous les faire connaître, mais pour nous représenter vivement ce qu'ils ont de bon ou de mauvais, tout au moins d'important pour notre corps. C'est en les classant à ce point de vue que Descartes distingue six passions fondamentales. Il met en tête l'admiration ou la surprise provoquée par la rencontre de quelque objet; elle est à peine une passion en ce qu'elle n'est

accompagnée d'aucun changement notable dans le cœur et dans le sang et qu'elle nous intéresse à l'objet sans nous signifier que l'objet intéresse notre corps. Dès que l'objet, au contraire, nous est représenté comme utile ou nuisible, ce sont des passions d'une autre sorte qui naissent : d'abord l'amour et la haine, puis le désir, dès que le mal ou le bien est figuré dans l'avenir au lieu de l'être dans le présent, enfin la joie et la tristesse qui expriment l'effet de l'action produite sur nous par les objets en tant qu'utiles et nuisibles. Telles sont les six passions primitives. Soit en se spécifiant par des éléments nouveaux, soit en se combinant entre elles, elles engendrent toute la variété des passions particulières. Descartes les suit donc dans leurs principaux développements, unissant à la netteté de ses explications psycho-physiologiques un admirable esprit d'observation et les qualités les plus délicates d'un moraliste.

***

Quel est le pouvoir de l'âme au regard de ses passions? — Assurément les passions inclinent la volonté à consentir aux actes qu'elles sont en train d'accomplir et pour l'exécution desquels elles la soulagent de tout effort comme de toute initiative. Mais la volonté reste tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte. Elle exerce directement sa liberté quand elle agit sur nos pensées; quand elle tente d'agir sur nos passions, elle peut l'exercer encore, mais alors c'est surtout indirectement. Elle ne saurait, par exemple, étouffer net une passion en plein développement; tout au plus peut-elle essayer d'empêcher certains mouvements extérieurs que cette passion imprime au corps. Si la colère fait lever la main pour frapper, la volonté peut ordinairement la retenir; si la peur incite les jambes à fuir, la volonté peut les arrêter. Mais il a été d'abord impossible de ne pas ressentir

la colère ou la peur. D'une façon générale, il y a entre telles pensées et tels mouvements, intérieurs ou extérieurs, de l'organisme une liaison établie par la nature et la coutume, et qui fait que les mêmes mouvements déterminent les mêmes pensées, et inversement. Aussi ne peut-on pas modifier directement cette liaison. Si l'on pense directement à élargir la prunelle de l'œil, ou bien à contracter certains muscles de la langue et du gosier, on n'y réussit pas; mais que l'on veuille regarder un objet éloigné, et la prunelle s'élargira; que l'on veuille signifier des idées par des mots, et alors les mouvements nécessaires pour proférer les sons convenables se produiront sans difficulté. De même nos passions ne peuvent être directement provoquées, ni supprimées par notre volonté; mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui sont ordinairement jointes aux passions que nous voulons avoir et qui sont contraires aux passions que nous voulons rejeter. Pour s'exciter au courage et se délivrer de la peur, il ne suffit pas d'en avoir la volonté; mais il faut s'appliquer à considérer les raisons, les objets ou les exemples qui persuadent que le péril n'est pas si grand, qu'il y a plus de sûreté à se défendre qu'à fuir, que la gloire et la joie d'avoir vaincu remplaceront le regret et la honte de s'être dérobé, etc. Quelque chose d'analogue se passe dans le dressage des animaux. Le premier mouvement d'un chien, à la vue d'une perdrix, est de courir vers elle et, s'il entend un coup de fusil, de s'enfuir; mais un chien de chasse, dressé comme il faut, fait juste le contraire : à la vue de la perdrix, il s'arrête, et, au bruit du fusil, il accourt. La volonté humaine, éclairée par la raison, peut non seulement employer à son profit ces procédés d'éducation, mais encore en agrandir singulièrement les effets; elle peut contre-balancer une pensée par une pensée, une passion par une passion, et c'est à cette tactique vigoureuse que se ramènent tous les combats intérieurs dont les anciens ren-

daient compte par la fiction de parties différentes de l'âme : en réalité, c'est bien la même âme qui subit la passion et qui pour la vaincre se cherche des alliées parmi les passions contraires. Que si cette stratégie réclame autant de persévérance que d'habileté, il est du moins certain qu'elle doit réussir; il n'est pas, déclare catégoriquement Descartes, d'âme si faible, qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions.

Ce pouvoir, dans quel sens l'exercer? — Descartes ne croit pas que les passions soient mauvaises par elles-mêmes, qu'elles soient, comme le prétendaient les Stoïciens, des maladies de l'âme; il les tient pour bonnes en principe; elles nous portent vers ce qui est favorable au corps; elles excitent l'âme à penser et à aimer. Mais elles peuvent devenir mauvaises en asservissant l'âme à leurs agitations et en tournant le corps vers des biens présents faussement agrandis par l'imagination, au préjudice des biens futurs ou des biens permanents. Presque toutes les passions, on peut même dire toutes, sont sujettes à un bon et un mauvais usage; mais c'est le bon usage qui répond le mieux à ce qu'elles sont par nature. A découvrir jusque dans les passions qui nous semblent condamnables, comme la colère, la jalousie, l'orgueil, etc., ce qu'elles ont de bon originairement, c'est-à-dire d'utile à notre être, Descartes applique une rare subtilité d'analyse. Il veut donc que l'on s'efforce de maintenir les passions dans les limites de leur utilité essentielle, et que l'on cultive de préférence celles d'entre elles qui risquent le moins de se pervertir. Telle est, au premier rang, la générosité. « La vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal; et partie en ce

qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu. » (3e partie; art. CLIII.)

*
* *

Il semble bien que Descartes ait considéré cette manière d'apprivoiser et de diriger les passions, liée à la connaissance des rapports de l'âme et du corps, comme une partie notable, peut-être comme la partie la plus neuve de la morale telle qu'il la concevait. Il avait écrit dans le *Discours de la Méthode :* « L'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusques ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher. » (Sixième partie, VI, p. 62.) Plus tard encore il écrivait à Chanut : « Je vous dirai, en confidence, que la notion telle quelle de la physique, que j'ai tâché d'acquérir, m'a grandement servi pour établir des fondements certains en la morale. » (IV, p. 441.) A dire vrai, il n'a pas constitué systématiquement cette morale, soit que la crainte d'être là-dessus mal compris et attaqué par les théologiens l'ait retenu, soit que la nécessité de terminer d'autres études avant d'aborder une science aussi complexe qu'utile à ses yeux l'ait fait différer. C'est par occasion que dans ses *Lettres* à la princesse Élisabeth et à la reine Christine il a fourni des indications sur sa façon d'entendre et de résoudre le problème moral. Mais ces indications qui se rattachent à un libre commentaire des moralistes anciens, qui procèdent en outre très visiblement de ses vues métaphysiques et de sa foi chrétienne, semblent d'abord mal concorder avec la conception qui domine le *Traité des Passions* et qui met la règle de la vie avant tout

dans la conservation de notre être et dans l'accroissement de notre puissance, par suite dans le meilleur emploi des forces naturelles à cet effet.

L'opposition n'est qu'apparente. Après tout la physique mécaniste de Descartes ne s'est-elle pas subordonnée à une métaphysique théiste? De même la morale de l'intégrité de l'existence naturelle doit pouvoir se subordonner à la morale de fins plus spécifiquement spirituelles. En fait, dans le *Traité des Passions*, Descartes affirme avec insistance que la force de l'âme ne suffit pas sans la connaissance de la vérité, et que le plus sûr moyen de gouverner les passions est l'exercice de la vertu. Et dans les lettres à Élisabeth nous voyons fort bien qu'il concilie sans embarras les conseils en vue de la meilleure organisation de la vie présente, et l'invitation à rechercher des objets qui la dépassent.

Cette morale en quelque sorte supérieure comprend certaines idées stoïciennes importantes. Du temps même de Descartes il s'était produit en France, surtout sous l'influence de Du Vair, traducteur d'Épictète et imitateur de Sénèque, un réveil du stoïcisme : la morale stoïcienne avait conquis nombre d'esprits ennemis du scepticisme et du « libertinage », attachés pour la plupart au christianisme, mais désireux d'y joindre les exhortations et les ressources de la sagesse profane : ainsi furent stoïciens d'une certaine façon ou à leur heure des hommes tels qu'Honoré d'Urfé, Charron, Balzac, etc. Descartes ne faisait donc que reproduire un enseignement familier aux plus cultivés de ses contemporains quand il disait que nous devons chercher à nous vaincre plutôt que la fortune et à changer nos désirs plutôt que l'ordre du monde, quand il répétait que nous devons nous abstenir de poursuivre les biens qui sont hors de notre pouvoir, tandis que la vertu est un bien qui dépend de nous.

Cependant, outre que Descartes modifie plus d'une fois le sens des idées stoïciennes en se les appropriant, il les estime à certains égards incomplètes et inexactes.

Sans doute il ne s'éloigne pas positivement du stoïcisme quand il veut que l'on distingue entre le bonheur, qui est plutôt une heureuse fortune, et la béatitude, qui est le contentement résultant de la sagesse. Mais il estime que de la béatitude même le plaisir est un élément intégrant, et en cela il croit devoir faire une certaine part à la morale épicurienne entendue comme elle doit l'être. La béatitude est composée de plaisirs, mais de plaisirs choisis selon leur valeur, c'est-à-dire selon leur correspondance à plus de perfection réelle, et ainsi plutôt des plaisirs de l'âme seule que des plaisirs de l'âme unie au corps, car l'âme a ses plaisirs à part et il y a une joie purement intellectuelle.

Mais, même comprise de la sorte, la béatitude n'est pas le souverain bien : elle est surtout l'attrait qui nous le fait rechercher et l'effet que nous devons en attendre. Le souverain bien, étant un bien qui ne peut dépendre que de nous, ne peut consister que dans la vertu ; car la vertu, en ce qu'elle a de plus essentiel, consiste uniquement dans une ferme volonté de bien faire. Descartes énonce donc ici cette idée à laquelle Kant donnera tout son relief, à savoir que le bien moral est dans la bonne volonté; il déclare que les plus disgraciés de la nature et de la fortune sont capables d'un parfait contentement et que ce contentement ne se rapporte qu'à l'intention de bien agir, même si par aventure on n'agit pas comme il faut. Mais malgré ces pressentiments d'une morale de la libre volonté, il continue à estimer très grande l'importance de la connaissance pour régler la conduite. Il reproche aux stoïciens de n'avoir pas suffisamment défini les vérités dont dépendent le discernement et l'accomplissement du bien. Or voici, pour lui, ces vérités : c'est qu'il y a un Dieu, de qui tout relève, dont les perfections sont infinies, le pouvoir immense et les décrets infaillibles; et cela nous apprend à recevoir en bonne part tout ce qui nous arrive. C'est ensuite que notre âme est distincte du corps et capable de lui survivre; et cela nous em-

pêche de craindre la mort et de nous laisser absorber par les affections terrestres. C'est, de plus, que l'univers a une étendue indéfinie et ne doit pas se laisser mesurer par notre regard, ni par nos intérêts; et cela fait que nous nous mettons à notre place dans l'ensemble des choses, au lieu de chercher par une présomption impertinente à être du conseil de Dieu. C'est enfin que chacun de nous, bien qu'il soit une personne séparée des autres, ne peut subsister seul, qu'il appartient et qu'il est lié à un univers, à une terre, à un État, à une société, à une famille; et cela nous détourne de tout rapporter à nous-mêmes et nous invite à poursuivre le bien d'autrui autant que le nôtre et de préférence au nôtre. Trois de ces vérités, à défaut de la seconde, avaient été, d'une certaine manière, plus reconnues par le stoïcisme que ne le jugeait Descartes : mais le stoïcisme les avait incluses dans un ordre que gouvernait une nécessité impersonnelle, tandis que Descartes les présente toutes dans un rapport qui laisse place à l'efficacité de l'action, à la liberté de l'agent et à la personnalité de Dieu.

Par la connaissance de ces vérités nous donnons à notre amour son objet le plus sûr et le plus relevé; car au-dessus de l'amour sensitif il y a, ainsi que l'explique une admirable lettre de Descartes à Chanut, un amour purement intellectuel : « La méditation de toutes ces choses, y est-il dit, remplit un homme qui les entend bien d'une joie si extrême que, tant s'en faut qu'il soit injurieux et ingrat envers Dieu jusqu'à souhaiter de tenir sa place, il pense déjà avoir assez vécu de ce que Dieu lui a fait la grâce de parvenir à de telles connaissances; et, se joignant entièrement à lui de volonté, il l'aime si parfaitement qu'il ne désire plus rien au monde, sinon que la volonté de Dieu soit faite... S'il ne refuse point les maux ou les afflictions, pour ce qu'elles lui viennent de la providence divine, il refuse encore moins tous les biens ou plaisirs licites dont il peut jouir en cette vie, pour ce qu'ils en viennent aussi; et les rece-

vant avec joie, sans avoir aucune crainte des maux, son amour le rend parfaitement heureux. » (IV, p. 609.) « C'est pourquoi, avait dit Descartes plus haut, je ne m'étonne pas si quelques philosophes se persuadent qu'il n'y a que la Religion chrétienne qui, nous enseignant le mystère de l'Incarnation, par lequel Dieu s'est abaissé jusqu'à se rendre semblable à nous, fait que nous sommes capables de l'aimer... Toutefois je ne fais aucun doute que nous ne puissions véritablement aimer Dieu par la seule force de notre nature. Je n'assure point que cet amour soit méritoire sans la grâce, je laisse démêler cela aux théologiens; mais j'ose dire qu'au regard de cette vie, c'est la plus ravissante et la plus utile passion que nous puissions avoir; et même qu'elle peut être la plus forte, bien qu'on ait besoin, pour cela, d'une méditation fort attentive. » (IV, p. 607-608.) Ainsi la culture de la raison nous communique une disposition conforme à ce qu'enseigne et réalise par d'autres voies la Religion révélée : l'amour de Dieu est le bien commun de la philosophie et de la croyance religieuse.

*
* *

Telle fut l'œuvre philosophique de Descartes : extrêmement originale à coup sûr et féconde déjà par cette originalité même. Pour en déterminer l'influence, il faudrait suivre tout le développement de la philosophie moderne. Le « je pense », d'une part, considéré comme le premier type qui nous est offert de la connaissance claire et distincte; Dieu, d'autre part, considéré comme le principe de la création continuée des êtres et, en un certain sens, des vérités : ce sont là les deux grandes conceptions constitutives du système. Spinoza et Malebranche ont surtout considéré et poussé à bout la seconde, de façon à soutenir, l'un, que Dieu est la substance unique dont tous les êtres finis ne sont que les modes, l'autre, que Dieu est la cause unique, par rap-

port à laquelle les déterminations des êtres créés ne sont que des occasions. Leibniz à son tour a enveloppé dans une doctrine merveilleusement compréhensive les deux conceptions cartésiennes, en critiquant pour cela le cartésianisme même, en refusant d'admettre que le mécanisme de l'étendue, si vrai qu'il soit, exprime le fond de l'être, même matériel, en concevant toute substance comme plus ou moins analogue à l'âme qui perçoit, et en posant Dieu comme le seul principe de l'accord universel de toutes les substances et de tous leurs états. A un autre point de vue, le « je pense » considéré isolément, mais réduit en outre à la simple affirmation des données de la conscience et de leur caractère de vérités et de réalités immédiates, a été le thème sur lequel s'est développée la philosophie anglaise à partir de Locke et de Berkeley; tandis que ramené à l'acte de penser et au système des conditions qui en font le principe de toute connaissance, il constitue le criticisme de Kant et indirectement, par delà Kant, l'idéalisme de ses successeurs.

Mais si cette riche variété de doctrines a eu pour origine ou pour condition le cartésianisme, il serait faux de l'en voir sortir par une sorte de conséquence nécessaire, et il serait fâcheux, pour considérer ce qu'est devenue la doctrine cartésienne, de négliger ce qu'elle a été, disons mieux, ce qu'elle est en elle-même et pour elle-même. Rien d'ailleurs ne répugne plus à l'esprit de Descartes que la logique qui porte à l'extrême par une sorte de fonctionnement aveugle les suites de telles et telles conceptions. C'est, à coup sûr, une doctrine rationaliste que la sienne; mais c'est un rationalisme qui n'absorbe pas dans les nécessités de la pensée la liberté du sujet pensant et qui ne tourne jamais à l'idéologie desséchée et desséchante; c'est un rationalisme vraiment concret et lumineux qui, tout en admettant la valeur intrinsèque de la connaissance vraie, ne la sépare pas de la poursuite des fins pratiques, qui jusque dans l'emploi de l'esprit géométrique

introduit l'esprit de finesse, qui, en somme, ne soumet l'intelligence à la méthode que parce qu'il fait à tout moment contrôler la méthode par l'intelligence. Ainsi, bien qu'il n'enferme pas la raison comme le faisaient les anciens dans la contemplation d'un monde fini, bien qu'il lui assigne des tâches illimitées et qu'il lui ouvre les perspectives de l'infini, il estime au fond qu'elle a pour essentiel attribut la mesure. Non point qu'il se laisse conduire, comme la philosophie antique, par un sentiment surtout esthétique de l'ordre; mais, de propos délibéré, il réserve toujours à la pensée une souveraine maîtrise sur ses démarches et sur son œuvre. Après lui avoir prêté la vertu de tout renouveler, il lui assure la force de se contenir à l'intérieur même de ses entreprises, de ne pas pousser jusqu'au bout, contre les distinctions et les limitations nécessaires, au point de le rendre abstrait et indéterminé, le sens de ses idées claires et distinctes. Et peut-être dans cette résistance plus d'une fois manifestée aux entraînements possibles d'une logique à outrance, y a-t-il encore une manière « d'héroïsme ».

V

SPINOZA

L'œuvre principale dans laquelle Spinoza a exposé sa philosophie, l'*Éthique*, se développe, comme un Traité de géométrie, en une suite de définitions, d'axiomes, de postulats, de théorèmes, de démonstrations, de corollaires; çà et là seulement elle présente quelques considérations ou fournit quelques éclaircissements d'un style plus libre. Elle exprime ainsi la prétention du philosophe à ne faire résulter la vérité de sa doctrine que d'un enchaînement très rigoureux de raisons impersonnelles. Prétention qui se conçoit, si l'on songe à quel point la pensée moderne, chez Descartes notamment, est éprise de certitude mathématique et tend à assurer en toute matière de connaissance légitime l'empire des « idées claires et distinctes ». Prétention qui peut pourtant d'abord étonner et choquer, si l'on prend garde que le titre de l'ouvrage et le dessein de l'auteur annoncent une sorte de traité de la vie morale et religieuse. Les motifs qui font surgir de pareils problèmes, les moyens d'en poursuivre l'examen et la solution peuvent-ils être enfermés dans un ordre aussi inflexible à nos sentiments et à notre volonté, dans un ordre aussi destitué de toute convenance avec les aspirations intimes de notre nature? Mais telle est précisément l'énergique conviction de Spinoza : à savoir que l'homme n'est aucunement la mesure de ce qu'il est et de ce qu'il doit être, qu'il existe et qu'il n'agit que par une Puissance infinie et une

nécessité rationnelle qui ne sauraient se plier ni aux formes spéciales de son être, ni aux fins spéciales de son activité. Pourquoi dès lors juger étrange le genre d'exposition le mieux fait pour représenter ce qu'est le vrai, et qu'il est un, et qu'il ne change pas de caractère en devenant règle de vie, et qu'il ne se prête à l'homme que par la connaissance que l'homme peut en prendre?

C'est l'esprit plein de cette pensée que Spinoza a construit son système, si rigoureux et si abstrait, où les rapports du monde et de l'homme à Dieu, où Dieu lui-même et sa causalité sont conçus sous les espèces de la vérité la plus objective, la plus éloignée de tout anthropomorphisme, même raffiné. Cependant malgré cet effort extrême pour ne jamais déterminer les attributs de l'Être par les propriétés subjectives de la conscience humaine, peut être en raison de cet effort, il est tombé sous le coup des interprétations contraires. Comme il se refusait catégoriquement à rien admettre en Dieu qui rappelât nos façons de connaître et de vouloir, il parut à presque tous ses contemporains destituer Dieu, non seulement des titres qui l'avaient rendu familier à l'âme, mais de l'existence même; « athée de système » : ainsi l'appela en particulier Pierre Bayle. Mais comme d'autre part il ne se refusait pas moins à admettre dans les êtres finis, par suite dans les êtres humains, une puissance quelconque d'être et de se développer qui ne fût pas, en de certaines limites, l'infinie puissance de Dieu même, plus tard il sembla avoir fait admirablement prédominer sur toute affirmation des choses de ce monde l'intuition souveraine de l'Infini; « ivre de Dieu » : ainsi le qualifia Novalis, exprimant par là ce qu'aussi bien un Lessing, un Herder, un Gœthe, un Schelling, un Hegel, un Schleiermacher pensaient, chacun à son moment et à sa manière, de la profondeur du sentiment religieux qui avait inspiré Spinoza.

Singulière destinée d'une doctrine qui, ayant mis

en œuvre les procédés de démonstration les plus péremptoires, se trouve être l'objet des interprétations les plus opposées. Et sans doute il reste possible qu'elle garde, contre les variations de ses interprètes et les défaillances de quelques-uns d'entre eux, la plénitude et la cohérence de sa signification propre. Mais sans doute aussi exige-t-elle, pour être saisie sous son véritable aspect, de ne point être abordée sans certaines préparations, et d'être rapportée à certaines des conditions de fait qui l'ont mise au jour, avant tout à la personne de son auteur. Qui apprend les Eléments de la géométrie peut n'avoir cure de la personnalité d'Euclide. Mais qui lit et veut comprendre cette géométrie très particulière qu'est l'*Éthique* ne saurait guère se dispenser de savoir ce que fut Spinoza.

***

C'est à Amsterdam qu'est né, le 24 novembre 1632, Baruch d'Espinoza; mais ce n'est pas à la Hollande qu'il appartient par ses origines. Il était d'une de ces familles de juifs espagnols, qui, soupçonnées de garder la foi de leur race même quand les rigueurs du pouvoir les avaient poussées à l'abjuration extérieure, durent, pour échapper aux persécutions ou pour pratiquer librement leur croyance, émigrer dans d'autres pays. Déjà les ancêtres de Baruch avaient quitté l'Espagne pour le Portugal. Nous savons que son père s'était installé à Figueira, près de Coïmbre, et que la troisième femme qu'il avait épousée, Esther, qui était sa parente, était originaire de Lisbonne. Une autre partie de la famille avait cherché asile en France, à Nantes et à Bordeaux. Mais en France pas plus qu'en Portugal la situation des juifs émigrés n'était enviable. Toute la famille se transporta en Hollande, où, malgré la disposition du calvinisme dominant à l'intolérance, une suffisante liberté était laissée aux juifs pour l'exercice de leur religion. Amsterdam était le siège d'une

communauté juive importante. Le grand-père de Baruch, Abraham Michel d'Espinoza, et plus encore son père Michel, qui était marchand, reçurent des charges honorifiques qui témoignent de la grande estime qu'avaient pour eux leurs coreligionnaires. Leurs ressources étaient médiocres. La mère de Spinoza, Hanna Debora, la seconde femme de son père, mourut en 1638, alors que Spinoza n'avait que six ans. Des six enfants qu'à notre connaissance son père avait eus, quatre moururent prématurément; seuls lui survécurent Baruch et une fille du premier lit, Rebekka.

Spinoza fit sa première éducation dans l'école que la communauté juive avait instituée, et où l'enseignement, exclusivement limité à l'hébreu, allait des premiers éléments de la langue jusqu'aux subtiles discussions du *Talmud*. Parmi les maîtres qu'il trouva là, on doit signaler surtout Saül Morteira, très versé dans les études talmudistes, énergique défenseur de la foi juive contre les attaques et critiques venues de n'importe quel côté. A cette école, Spinoza se rendit familière une littérature presque exclusivement remplie d'idées religieuses et de doctrines théologiques; il confirma donc en lui l'habitude, que les siens lui avaient inculquée, de mettre Dieu au principe de ses pensées et de tous les événements de sa vie. Il aiguisa en outre son esprit par les questions et les difficultés que soulevaient les textes sacrés, et dont l'examen donnait lieu, dans l'enseignement juif traditionnel, à des raffinements et des complications de toute espèce.

Au sortir de cette école, vers 1650, qu'allait-il faire? Vraisemblablement il dut être poussé par son père à entrer dans le commerce. Mais il avait pour le métier de marchand une aversion qui n'était sans doute que l'effet de ses aptitudes intellectuelles et de sa curiosité scientifique. Les fonctions publiques étant interdites aux juifs en Hollande, la pratique de la médecine n'étant guère de son goût, il ne pouvait se réserver le temps et l'occasion de l'étude qu'en songeant à devenir rab-

bin. Ainsi il satisfaisait moins à une vocation intime qu'à un désir ardent d'étendre ses connaissances. Pendant cette période de préparation au rabbinat, il s'initia particulièrement à la philosophie juive du moyen âge. Mais peu à peu il se sentit attiré par la littérature de l'antiquité classique et par la philosophie nouvelle. C'est d'un homme singulier, dont le savoir était extrêmement varié, et qui fut engagé dans les aventures les plus extraordinaires, de Van den Ende, qu'il reçut des leçons de latin; par la connaissance du latin, il se fraya l'accès aux sciences; il étudia les mathématiques, la physique, la mécanique, l'astronomie, la chimie et les autres sciences de la nature; il se mit au courant de la scolastique plus ou moins rajeunie qui s'enseignait dans les écoles de son temps; et ce n'est sans doute qu'après ces rapports avec la philosophie traditionnelle qu'il s'adonna à la philosophie de Descartes, dont l'influence sur la direction de son esprit et la formation de son système devait être décisive.

Cependant ces nouvelles études, aussi bien que ses réflexions propres, l'avaient peu à peu détaché de la foi juive telle qu'elle lui avait été enseignée. Sa critique s'exerça d'abord sur les données de son éducation première, et c'est le problème de l'accord de la Bible avec elle-même qu'il se posa, avant le problème de l'accord de la Bible avec la raison. Amené à repousser l'opinion commune qui faisait écrire à Moïse le *Pentateuque* sous la dictée de Dieu, mais bientôt choqué tout autant par la disposition à accepter à la lettre l'anthropomorphisme biblique, devenu de plus en plus incrédule à l'égard des procédés d'apologétique transmis par le moyen âge, il avait cessé d'observer les pratiques compliquées du judaïsme et de fréquenter la synagogue. En revanche, il s'était rapproché de certaines sectes chrétiennes dont le principal caractère était de réduire au minimum les formules dogmatiques et les manifestations extérieures de leurs croyances, de faire résider toute la foi dans l'amour de Dieu et du

prochain, de voir dans cette foi seule, accompagnée de la pureté des mœurs, l'attestation de l'esprit du Christ et le principe de l'Église universelle. Cette conception extrêmement indulgente de la foi chrétienne rendait inutile une conversion proprement dite; et Spinoza ne se convertit point. Mais outre qu'il fut ainsi conduit à la lecture attentive du Nouveau Testament, il acquit là une certaine idée du rôle souverain du Christ dans la révélation de la vérité religieuse et un sentiment vif de la supériorité du christianisme, comme religion intérieure, sur le judaïsme. D'une certaine façon, devait-il écrire plus tard, « c'est une sagesse plus qu'humaine qui s'est revêtue de notre nature dans la personne du Christ, et le Christ a été la voie du salut ». C'est que le Christ seul a eu une conscience parfaite et une intelligence absolument pure des vérités essentielles, tout en étant capable de les communiquer sous une forme convenable à l'humaine faiblesse.

Cette fréquentation de chrétiens ne put que confirmer les craintes qu'avait déjà fait naître chez les coreligionnaires de Spinoza son éloignement de plus en plus complet des pratiques de sa religion. Le jeune homme, à l'esprit curieux et fort, sur qui tant d'espérances avaient été fondées pour la défense de la foi, allait-il faire éclater au grand jour son infidélité? Il fallait à tout prix éviter ce scandale. C'est pourquoi l'on offrit à Spinoza une pension pour qu'il consentît à garder l'attitude extérieure d'un croyant et à paraître régulièrement dans la synagogue. Il refusa énergiquement ce compromis hypocrite. Les promesses étant restées sans effet, on eut recours aux menaces. Les menaces n'eurent pas plus de succès. Alors on mit en œuvre contre lui les appareils de la juridiction ecclésiastique. Il dut comparaître devant le Collège des rabbins et subir un interrogatoire dans lequel il fut convaincu, autant par ses aveux que par des témoignages irrécusables, d'avoir cessé de croire aux doctrines les plus importantes de la religion juive et d'avoir

enfreint diverses prescriptions de la loi mosaïque. Comme il ne voulait point s'engager à penser et à se comporter autrement, il fut frappé de l'excommunication mineure, qui l'excluait de la communauté pendant trente jours, en lui laissant ce temps pour rentrer en lui-même. Le délai expiré, Spinoza se retrouva, comme on pouvait s'y attendre, dans les mêmes dispositions d'intelligence et de volonté. Aussi l'excommunication majeure fut-elle prononcée contre lui le 27 juillet 1656 dans la synagogue d'Amsterdam devant la communauté réunie.

Spinoza reçut sans fléchir une sentence qui, en le retranchant du corps des fidèles, non seulement le laissait sans soutien matériel et moral parmi les hommes, mais encore l'exposait à toutes sortes de persécutions et de mesures d'hostilité : ce qui l'émut peut-être le plus, ce fut l'imputation de certaines « hérésies horribles » qu'il estimait, lui, de saines pensées, autorisées par des savants considérables de sa race, par un Maimonide, un Levi ben Gerson, un Chasdaï Kreskas, etc. Il adressa donc aux rabbins un mémoire justificatif, écrit dans cette intention seule, sans aucune sollicitation, même indirecte, d'indulgence, sans aucun ménagement. Ceux qui l'avaient condamné restèrent inflexibles dans leurs sentiments à son endroit. Ils craignaient par-dessus tout que son exemple ne devînt contagieux. Aussi Morteira alla-t-il représenter au magistrat d'Amsterdam que les vues de Spinoza sur la Bible étaient également dangereuses pour la religion chrétienne; appuyé, après quelques hésitations, par les pasteurs calvinistes, il obtint finalement que Spinoza fût éloigné de la ville. Cet exil ne dura que quelques mois. Spinoza revint à Amsterdam, et y résida, semble-t-il, jusqu'au commencement de l'année 1660. C'est pendant cette période qu'il dut élaborer les idées essentielles de son système.

Il lui fallait s'assurer des ressources pour vivre. Il avait renoncé à ses droits sur l'héritage paternel. Il

apprit et exerça un métier pour lequel pouvaient lui servir ses connaissances en mathématiques et en physique, et il devint extrêmement habile dans l'art de tailler et de polir les verres pour lunettes, microscopes et télescopes. Il trouva de nombreux acheteurs. Il eut ainsi de quoi suffire à ses besoins, qui étaient au reste fort restreints. Ce qu'il recherchait avant tout, c'était un régime d'existence favorable à ses études et à la préparation des écrits qu'il méditait. Trouvant que le séjour à Amsterdam ne lui laissait pas assez de tranquillité pour son travail, il se retira en 1660 à Rhynsburg, près de Leyde. C'est là qu'il composa ou acheva de composer une œuvre qui est, sans appareil géométrique, comme l'ébauche de l'*Éthique*, le *Traité de Dieu, de l'homme et de sa béatitude*, œuvre faite pour être communiquée à des amis et qui circula parmi eux, œuvre qui eut d'ailleurs un sort singulier, puisque, longtemps perdue, elle n'a été remise au jour qu'en 1862. Un peu plus tard il entreprit son *Traité de la réforme de l'entendement*, resté inachevé. D'autre part, une occasion extérieure, l'éducation philosophique qu'il devait donner à un jeune homme, le conduisit à exposer sous forme géométrique une partie des *Principes de la philosophie de Descartes* et à y ajouter des *Pensées métaphysiques* dont la source principale était la scolastique nouvelle; à l'instigation d'amis, Spinoza compléta et laissa publier ce travail, non sans faire prévenir que ce n'était point sa propre pensée qui y était présentée. Vers la fin de son séjour à Rhynsburg, qui fut donc si important pour l'avancement de ses idées et sa production intellectuelle, il avait sans doute encore rédigé sous forme géométrique l'essentiel du premier livre de l'*Éthique*. Pendant ce temps, les amis et disciples qu'il avait laissés à Amsterdam formaient une sorte de collège dans lequel ils commentaient et s'expliquaient les uns aux autres ce qui leur était transmis de la doctrine spinoziste, sauf à en appeler, quand ils n'arrivaient pas à s'éclairer eux-mêmes aux lumières du maître,

En 1663 Spinoza quitta Rhynsburg pour s'installer à Voorburg, près de La Haye, où il espérait être encore plus en repos. Mais sa réputation croissante lui attira un nombre de plus en plus considérable de visiteurs et de correspondants. C'est là qu'il se lia d'amitié avec le Grand Pensionnaire Jean de Witt, qui donnait volontiers à l'étude des mathématiques et de la physique le temps que lui laissaient ses occupations de chef d'État. Jean de Witt assura à Spinoza une pension de deux cents florins qui lui fut encore servie après sa mort. Il eut avec lui des entretiens non seulement scientifiques, mais encore politiques. La position de combat qu'il avait dû prendre contre l'esprit de domination de l'Église calviniste donna à Spinoza l'idée d'un ouvrage où seraient exactement définis les rapports de toute Église avec l'État. Le plan de cet ouvrage s'élargit considérablement et donna lieu en fin de compte au *Traité théologico-politique*, qui ne se bornait pas à expliquer les principes de la constitution de l'État et à défendre la liberté de pensée, mais qui encore, à propos du problème de la nature de la foi et des relations de la théologie avec la raison, posait les maximes et devançait certaines thèses de la critique biblique moderne.

Le livre, quand il parut en 1670 sans nom d'auteur, suscita de violents orages; et c'est peut-être afin d'en conjurer les plus redoutables effets que Spinoza acheva de se décider à quitter Voorburg pour La Haye, où il pouvait se trouver plus directement sous la protection du Grand Pensionnaire. Il demeura d'abord en pension chez une veuve Van Veden sur le Veerkaay, endroit de la ville assez retiré et qu'habitaient volontiers des savants et des artistes amoureux, comme Spinoza, de leur repos. Mais s'étant aperçu qu'il dépensait un peu trop, il se transporta sur le Pavilioengracht chez un Henri Van der Spyck, qui était peintre. Il fut un locataire de l'humeur la plus accommodante et la plus complaisante. Quoiqu'il restât le plus souvent

enfermé dans sa chambre pour son travail, il aimait à en descendre de temps à autre pour se délasser, et il s'entretenait alors très volontiers avec les autres habitants du logis sur les sujets les plus simples et qui pouvaient le mieux les intéresser, les encourageait et les consolait quand il leur survenait quelque embarras ou quelque affliction, leur recommandait de ne point manquer à leur église le service divin et de bien faire profiter leur piété des prédications qu'ils entendaient. Content d'avoir au jour le jour ce qui lui était indispensable pour vivre, extrêmement sobre et économe, il ne voulut point que son ami Simon de Vries l'instituât héritier universel, et il réduisit même à 300 florins la pension viagère de 500 florins que le frère et héritier de Simon de Vries, en raison des engagements pris, lui avait offerte. L'événement qui lui causa la plus violente émotion pendant son séjour à La Haye fut l'assassinat de Jean de Witt. Saisi de douleur et d'indignation, il versa des larmes, et il prépara, pour l'afficher pendant la nuit, un placard où il traitait les gens de La Haye de derniers des barbares. Ce fut son hôte qui empêcha cette manifestation imprudente. Dans une autre circonstance il s'exposa de plus près aux mauvais traitements de la foule. Lors de la campagne des Français en Hollande, le prince de Condé, qui prenait possession du gouvernement d'Utrecht, connaissant Spinoza de réputation, lui fit exprimer le désir de s'entretenir avec lui. En répondant à ce désir, Spinoza espérait-il contribuer à l'établissement de la paix, ou faire plus complètement accepter d'un prince français, déjà disposé à les accueillir, des idées de tolérance en matière philosophique et religieuse? Toujours est-il qu'il se rendit au camp français; mais avant qu'il y arrivât, le prince de Condé avait dû s'éloigner; il n'en fut pas moins reçu avec considération par le duc de Luxembourg. De quoi fut-il question dans ces entrevues? On ne le sait. Mais lorsque Spinoza fut de retour à La Haye, la population se mon-

tra extraordinairement émue et portée à se débarrasser de lui comme d'un espion. L'hôte de Spinoza accourut, alarmé à la fois pour sa maison et pour son locataire : « Ne craignez rien à mon égard, lui répondit Spinoza, il m'est aisé de me justifier : assez de gens, et des principaux du pays, savent bien ce qui m'a engagé à faire ce voyage. Mais, quoi qu'il en soit, aussitôt que la populace fera le moindre bruit à votre porte, je sortirai et irai droit à eux, quand ils devraient me faire le traitement qu'ils ont fait aux pauvres messieurs de Witt. Je suis bon républicain, et n'ai jamais eu en vue que la gloire et l'avantage de l'État. »

Cet incident montre à quel point la renommée de Spinoza s'était étendue, à l'étranger même. Quelques mois auparavant, l'électeur palatin Charles-Louis lui avait fait offrir, par l'intermédiaire du théologien Fabricius, la chaire de professeur ordinaire de philosophie à l'Université d'Heidelberg. On lui promettait la plus large liberté pour philosopher, en ajoutant seulement que l'on comptait bien qu'il n'en abuserait pas pour troubler la religion établie. Spinoza, de son aveu propre, réfléchit assez longtemps sur ce qu'il devait faire. Il déclina cependant, avec sa politesse accoutumée, la proposition. Il n'avait jamais eu, répondait-il, l'intention de se vouer à l'enseignement public, et le soin d'instruire la jeunesse ne pouvait que le détourner de ses études. De plus il ne se rendait pas bien compte des limites dans lesquelles devait se renfermer sa liberté de philosopher pour ne pas porter atteinte à la religion ; car on rencontre souvent, sous les apparences du zèle religieux, un besoin de disputer et de dénoncer qui travestit les paroles les plus justes et les plus innocentes. Ayant éprouvé ces désagréments au cours de l'existence la plus retirée, ne serait-il pas plus sujet encore à les subir, s'il était investi d'une dignité publique?

Spinoza continuera donc à vivre dans la demi-solitude qui protégeait le mieux sa liberté et les efforts de sa

pensée. Mais sa vie fut brève. Maigre, débile, attaqué de bonne heure par la phtisie, il ne se défendit guère que par sa tempérance; il aggrava son mal par son métier qui lui faisait aspirer de fines poussières de verre, par le manque d'air et de mouvement qui était l'effet de ses longues séances de travail, par l'extrême contention de ses facultés intellectuelles. Au commencement de l'année 1677 il était tombé dans un état de langueur qui ne laissait aucun doute ni à ses amis ni à lui-même sur sa fin prochaine. Mais il n'en fut averti par aucune crise particulière : le samedi 20 février 1677, dans la soirée, il s'entretenait encore avec Van der Spyck et fumait, selon son habitude, une pipe de tabac; le dimanche 21 février, dans la matinée, il descendit encore de sa chambre et parla à Van der Spyck et à sa femme; sur l'indication d'un médecin qui avait été cependant appelé, il absorba avec grand appétit, vers midi, un bouillon de coq. Quand dans l'après-midi ses hôtes revinrent du sermon, à leur grand étonnement, ils apprirent que Spinoza venait d'expirer en présence du médecin. Malgré les légendes qui furent colportées, tout prouve qu'il mourut dans les sentiments de paix qui avaient rempli sa vie morale. Il n'était âgé que de quarante-quatre ans et moins de trois mois. Il fut enterré le 25 février : plusieurs personnes considérables et six carrosses suivirent son cercueil. Après avoir prétendu à sa succession, sa sœur Rebekka y renonça, voyant le peu qu'elle en retirerait. De fait, la vente de ses biens et meubles ne fit guère que couvrir les charges et les dettes. Sa plus précieuse propriété fut recueillie et sauvée par ses amis : en novembre 1677 parurent ses œuvres posthumes, comprenant l'*Éthique*, le *Traité de la réforme de l'entendement*, le *Traité politique*, ces deux derniers inachevés, le *Manuel de grammaire hébraïque* et diverses lettres choisies. Sur le volume, le nom de l'auteur ne figurait pas. Ainsi l'avait recommandé Spinoza lui-même.

*
* *

La vie de Spinoza fut proprement une œuvre qu'il composa avec le même soin que son *Éthique*. S'il ne put empêcher les circonstances extérieures d'y provoquer des événements, il ne s'en remit qu'à son intelligence pour en régler la suite profonde. Il ne recula pas devant les épreuves qui inaugurèrent pour lui sa destinée véritable; mais dès qu'il fut en pleine conscience engagé dans sa voie, il mit autant de prudence que de fermeté à ne pas s'en laisser détourner. Il vit clairement dans les vertus qu'il pratiqua tout ce qu'elles pouvaient pour la sauvegarde et l'exaltation de sa pensée. Il renonça délibérément aux richesses, aux dignités, à la gloire, non sans avoir senti un moment le prix qu'elles paraissent avoir; il y renonça non seulement à cause des inquiétudes, des troubles et des déceptions qu'elles apportent le plus souvent, mais encore à cause des occupations qu'elles imposent, et qui tiennent l'esprit hors de chez lui. Et ce renoncement, il ne le regarda jamais comme un sacrifice ou une mortification. Quel sacrifice y a-t-il à abandonner ce qui, exactement estimé, est sans valeur certaine? Quelle mortification à se priver de ce qui n'est que néant? Au reste, le sacrifice et la mortification, Spinoza les jugeait en toute rigueur condamnables; s'il repoussait l'empire des biens sensibles sur son âme, il répudiait la souffrance comme un mal et revendiquait la joie comme un bien. « Je m'applique, écrivait-il, à passer la vie, non pas dans la tristesse et les gémissements, mais dans la tranquillité, la joie et la gaîté. » Aspirer de toutes nos forces au bonheur, c'est là notre nature même et la forme immédiate de notre salut; la grande faute, la seule faute, c'est de mal organiser nos forces, c'est de nous tromper sur les moyens quand la fin est bonne; il n'y a d'autre mal pour nous que l'erreur. C'est ainsi que Spinoza chercha dans la connaissance vraie

l'art souverain de gouverner la vie. Aux yeux de ce juif cartésien, la possession de la pensée claire doit se traduire en des avantages pratiques, et par-dessus tout en cet avantage suprême qu'est une droite façon d'agir. L'arbre de la science vaut par ses fruits qui sont la paisible possession de soi, l'assurance dans la conduite, la santé de l'âme, la bienveillance du caractère. Mais pour permettre à sa raison de produire en lui ces vertus, Spinoza n'en eut pas moins à lutter contre les circonstances et contre les suggestions les plus naturelles de sa sensibilité. Rejeté violemment dans une solitude qu'il aurait pu par orgueil justifier comme l'état par excellence, il prit sur lui d'affirmer que l'homme ne réalise pleinement son être que dans la société de ses semblables. Rejeté douloureusement de la vie par le mal qui le minait et l'emporta si jeune, il ne voulut pas s'abandonner lui-même et se reposer par avance dans la mort : il en éloignait de lui l'idée, qui, pour son âme éprise d'éternité, n'était que l'idée du néant. Il se réjouissait en toute franchise de la lumière du jour, du moment qu'elle éclairait les tâches presque ininterrompues de sa pensée.

Pas plus qu'il ne se décida à se plaindre, il ne consentit donc jamais à être consolé. Il garda toujours pour lui ses misères, physiques et morales; c'est à peine si dans ses lettres l'on trouve une ou deux allusions, extrêmement discrètes, à l'état de sa santé. Rien ne lui répugnait plus que de laisser voir ses impressions intimes, que d'étaler en quelque façon sa personne. Cependant il prenait souci de ceux qui l'entouraient, de leurs préoccupations et de leurs affaires; il était toujours affable avec eux et prompt, s'il le pouvait, à les servir. Ce n'est pas qu'il se livrât volontiers aux autres et d'un premier mouvement. Il était circonspect dans ses relations. Il évitait un contact trop immédiat avec tous ceux qu'il sentait trop éloignés de sa nature propre; ne pouvant rien pour eux, il n'aurait pu que souffrir d'eux, et il repoussa toujours ce qui devait

restreindre la liberté, entraver les démarches ou troubler le repos de son esprit. En revanche il était prodigue de lui-même avec ceux qu'il sentait proches de lui par la direction de leurs idées et leur effort vers la vérité. Il avait le sens très vif de cette sorte d'amitié qu'avaient déjà rêvée les anciens, l'amitié des sages indissolublement liés par leur sagesse même, et il provoqua sans relâche aux joies de la pensée ceux qu'il se croyait capable d'aimer ainsi. Il eut à subir les injures d'adversaires : il ne faisait rien pour exciter leur inimitié, et son esprit de paix, fléchissant la rigidité de ses convictions, le portait à bien des ménagements extérieurs, qu'il estimait par surcroît plus favorables à la cause de la vérité. Suspecté parfois jusque dans ses mœurs au nom des principes qu'on lui attribuait, il ne voulut admettre comme signes de la vraie moralité que la joie qu'elle donne, l'union qu'elle établit, les actes de justice et de générosité qu'elle engendre. Parce qu'il déniait toute valeur à la plupart des jugements humains, jugements de caprice, de haine ou d'orgueil, il reconnaissait sans réserve la valeur sacrée du jugement que la vie porte sur ceux qui vivent. Ce jugement, il ne le récusa jamais, il l'accepta toujours pour son compte; et quand il fut attaqué, il se contenta d'en invoquer l'autorité incorruptible avec toute la simplicité et toute la fierté d'une âme absolument confiante.

Ainsi la vie de Spinoza fut animée et soutenue jusqu'au bout par l'esprit même qui a engendré son œuvre philosophique, et c'est là incontestablement la principale cause du puissant intérêt qu'elle éveille. On y trouve réalisé cet accord de la pensée et de la conduite qui offre au monde, non pas seulement un spéculatif occupé de questions théoriques, mais un sage. En vérité, l'usage de sa pensée ne fut pas pour Spinoza une simple façon de satisfaire à sa curiosité; il répondit à un besoin plus urgent, qui était de fournir à sa vie une règle et un but. L'intellectualisme ne fut

point son fait, si l'on entend par là un développement de l'intelligence, qui l'isole de la réalité, des forces vives du sentiment et des exigences essentielles de l'action. C'est pourquoi les conflits les plus profonds qui puissent diviser une âme ne le laissaient point dans un état de doute ou d'opposition avec lui-même, et sa doctrine fut l'expression méthodique d'une raison qui se jugeait faite pour affirmer, comme la vie est faite pour vivre. Dans la raison, dans la puissance d'union qui lui est propre et qui n'est qu'une autre forme de sa puissance d'affirmation, il crut trouver la justification de toutes les vertus vraies, le moyen de condamner les vices comme les vertus indûment réputées telles. Dans quelle mesure peut-on attribuer aux prédispositions de sa nature propre, dans quelle mesure à l'épanouissement de la raison tous ces traits de son caractère ou de sa conduite que l'on s'est plu à louer en lui? Il serait assurément mal aisé d'en décider. Mais que l'attachement à la raison ait été le lien le plus solide de toutes ses facultés et de toutes ses tendances, c'est ce qui apparaît bien à la façon dont il en défend les droits quand il les juge attaqués ou méconnus. Dans son âme, incapable en général de rancune ou d'irritation violente, la raison est comme le point susceptible, qu'il ne faut point toucher. Et peut-être n'est-il pas sans créer à son tour une sorte d'orthodoxie de la raison, aux limites strictes. Il met délibérément le peuple hors de la raison et le déclare, à ce titre, incapable de comprendre les choses élevées, de se conduire autrement que par la crainte. Quand il qualifie sévèrement ses adversaires, ce qui lui arrive parfois, c'est pour les accuser de pécher contre la raison. Au surplus, quelque effort qu'il ait fait pour expliquer le rôle positif et la bienfaisance pratique de la foi religieuse, d'essence irrationnelle à ses yeux, il reste foncièrement disposé à ne voir que matière à aveuglement et que causes d'illusion là où la raison telle qu'il la conçoit ne règne pas. Il accable à l'occa-

sion de son dédain et de ses sarcasmes des formes de pratique et de croyance qui ne lui paraissent pas directement avouables par la raison. Il n'admet point que le rapport de la raison à la vie soit d'une autre nature que le rapport de la raison avec elle-même, et que dans sa condition actuelle, dans l'état de ses dispositions subjectives, l'humanité requière pour son salut une médiation plus complexe et plus concrète que la simple appréhension intellectuelle d'une vérité définie en termes purement objectifs. Par là l'intellectualisme redevient son fait. Spinoza a tellement vécu pour la raison qu'il a tenu la raison pour l'essence même de la vie; et il ne l'a pas séparée non plus du système qu'il constituait, et où il crut la reconnaître pleinement : « Vous me demandez, écrivait-il, comment je sais que ma philosophie est la meilleure... Je ne présume pas avoir trouvé la meilleure philosophie; mais telle qu'elle est, je sais que je la comprends comme vraie. Voulez-vous savoir comment je le sais? De la même façon, vous répondrai-je, que vous savez que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. »

***

Les circonstances de sa vie comme le développement de ses réflexions ont imposé à Spinoza le problème capital de sa philosophie. N'ayant plus de règle extérieure qui le dirige, n'ayant plus de société spirituelle constituée qui le protège, il prétend tirer du seul bon usage de sa pensée la loi certaine et l'objet suprême de sa conduite. Descartes avait dit au début de sa *Première Méditation* : « Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain; de façon qu'il me fallait entreprendre sé-

rieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences. » Comme Descartes, Spinoza confesse quelles incertitudes et quelles erreurs l'obligent à tenter par lui-même une voie nouvelle, mais pour quel autre besoin et pour quelle autre fin! Car ce n'est plus principalement de « chercher la vérité dans les sciences » qu'il s'agit : c'est de chercher la vérité dans la vie et pour la vie. A l'origine de la recherche il n'y a donc plus seulement cette liberté tout intellectuelle à l'égard des opinions préconçues qui s'exprime par le doute méthodique : il y a la conscience d'une rupture avec tout ce qui s'offre pour occuper et contenter l'âme, sans réellement pouvoir faire autre chose que la conduire de tentations en déceptions. Le début du *Traité de la réforme de l'entendement* nous fournit, avec une émouvante sincérité d'accent, l'exposé des motifs qui ont poussé Spinoza à philosopher : « L'expérience m'ayant appris que toutes les choses qui surviennent fréquemment dans la vie commune sont vaines et futiles, comme je voyais qu'aucune des choses qui étaient pour moi cause ou objet de crainte n'enfermait rien en soi de bon ni de mauvais, ou ne l'enfermait qu'à proportion du mouvement qu'elle excitait dans l'âme, je pris enfin la résolution de rechercher s'il existait quelque objet qui fût un bien véritable, capable de se communiquer, et par lequel l'âme, rejetant tous les autres biens, pourrait être affectée uniquement, un bien dont la découverte et l'acquisition m'apporteraient comme fruit la jouissance continue, pour l'éternité, du souverain bonheur. » Parmi les objets que les hommes estiment par-dessus tout, il faut ranger les richesses, la gloire, la volupté. Or l'attrait qu'exercent sur nous ces sortes d'avantages est infiniment supérieur au bien réel qu'ils nous procurent, et les joies qu'ils nous

donnent, même lorsqu'elles ne sont pas suivies de regret, sont passagères et à la merci des circonstances extérieures. N'est-ce pas cependant être dupe que d'y renoncer pour des spéculations peut-être infructueuses? Mais à bien y réfléchir, on s'aperçoit que c'est abandonner un mal certain pour un bien certain : « Je me voyais en effet, dit Spinoza, dans un extrême péril, et forcé de chercher de toutes mes forces un remède, fût-il incertain; de même un malade atteint d'une maladie mortelle, qui prévoit une mort certaine s'il n'applique un remède, est contraint de rassembler toutes ses forces pour le chercher, si incertain qu'il soit, puisque c'est en ce remède qu'est placé tout son espoir. » Mais bien mieux, la seule disposition à poursuivre hors des voies communes le souverain bien en fait comme par avance éprouver la salutaire efficacité : « Je voyais que mon esprit, pendant le temps qu'il se tournait vers ces pensées, se détournait des passions et méditait sérieusement une règle nouvelle : ce qui me fut une grande consolation. Car je constatais que ces maux ne sont pas de ceux qui résistent à tous les remèdes. A l'origine, il est vrai, ces moments furent rares et de très courte durée; mais, à mesure que le vrai bien me fut mieux connu, ils devinrent plus fréquents et plus longs. »

Ainsi Spinoza se sent déjà soutenu par le seul fait de se poser ce problème : à quoi dois-je m'attacher pour être certainement et pleinement heureux? Ce problème, c'est simplement, à ce qu'il semble d'abord, le problème moral dans les termes mêmes où l'ont posé les philosophes anciens et où le posent également les philosophes modernes jusqu'à Kant. Mais ce rapprochement n'est que partiellement juste. Il entre avec une force singulière, dans la façon dont Spinoza entend le bien ou le bonheur qu'il désire atteindre, l'idée de ce que la conscience religieuse appelle le *salut*. Cette idée dépasse extrêmement la notion d'une assurance pour la vie présente, encore qu'aux yeux de Spinoza la vie

présente puisse porter témoignage qu'elle est accomplie; cette idée représente la destinée de l'homme comme une alternative entre la mort éternelle et la vie éternelle; elle enveloppe en outre le sentiment ou la pensée que, pour l'œuvre qui doit l'accomplir, il faut plus que la vertu isolée de l'effort individuel, mais avant tout une opération directe, et par elle seule efficace, de l'Être infini et éternel auquel nous sommes intimement unis, et dont nous dépendons absolument. Donc le problème que se pose Spinoza, en ce qu'il a de profond, de plus profond que les simples vues de la réflexion humaine, c'est de son éducation religieuse que Spinoza le tient, et, en le posant comme il le pose, il représente et continue en quelque mesure la foi traditionnelle qu'à d'autres égards il renie.

Et la solution de ce problème, telle que Spinoza l'accepte avant d'avoir même institué le système rationnel qui doit la justifier, est identique à celle que fournit la foi religieuse, la foi juive parachevée par la foi chrétienne. « L'amour, dit-il, qui s'attache à quelque chose d'infini et d'éternel nourrit l'âme d'une joie sans mélange, exempte de toute tristesse, et c'est là ce que nous devons énergiquement souhaiter et poursuivre de toutes nos forces. » L'amour de Dieu est toute la vérité; il est aussi tout le salut. Celui qui aime Dieu ne saurait se tromper, s'il l'aime d'un cœur pur, sans autre pensée que cet amour.

Cet amour, la Religion l'impose comme une loi à laquelle les hommes doivent obéir, et par là elle remplit un office souverainement bienfaisant, puisqu'elle appelle au salut toute la portion si considérable du genre humain qui est capable de piété sans être capable de connaissance rationnelle. Dans son *Traité théologico-politique*, Spinoza soutient que l'essentiel de l'Écriture, c'est de prescrire comme règle suprême de vie l'amour de Dieu et l'amour du prochain en Dieu; c'est d'employer, pour faire valoir cette prescription, des moyens appropriés à l'imagination, c'est-à-dire à

l'ignorance ou à l'insuffisant savoir de la plupart des hommes. Quand on cherche dans l'Écriture des explications du monde et des définitions exactes de la divinité, on en tire des formules contradictoires entre elles et inavouables par la raison, tandis qu'elle a pour rôle indéniable d'engendrer une foi purement pratique, indépendante de toute science.

Cependant l'amour de Dieu, quand il vient de la seule foi, dépend d'une autorité extérieure qui commande à l'âme sans l'éclairer et par suite sans l'assurer véritablement. Seule la connaissance rationnelle, qui est comme une révélation divine intérieure, peut faire que l'amour s'unisse, en pleine lumière et en pleine certitude, à son objet suprême : cela du reste, parce qu'elle démontre que de cet objet, qui est l'Être infini, nous dépendons au point d'être produits nécessairement par lui et de n'avoir d'existence qu'en lui. La doctrine métaphysique qui prépare et justifie la solution du problème que s'est posé Spinoza, c'est, d'un nom qui n'a eu cours qu'un peu plus tard, le panthéisme.

*
* *

En son principe, le panthéisme n'était pas une doctrine nouvelle. La conception de l'identité de Dieu et du monde s'était naturellement offerte aux esprits qui, tout en admettant que le monde suppose une puissance de production ou d'organisation, ignoraient ou jugeaient inintelligible l'idée d'une création absolue. Dans l'antiquité grecque, les Stoïciens regardaient la formation et l'arrangement du monde comme une action de la Cause unique, ou Dieu, au sein de la matière qui lui est inséparablement unie. Le grand représentant du néoplatonisme alexandrin, Plotin, avait essayé de montrer comment la Divinité, qui est d'abord l'Un absolu, supérieur à toutes les oppositions et à toutes les qualifications, engendre par une série d'émanations l'Intelli-

gence, puis l'âme formatrice du monde, comment en conséquence c'est un même principe qui par une nécessité naturelle rayonne du fond de son unité jusque dans la multiplicité des choses. Il n'est pas impossible que quelque chose du panthéisme alexandrin soit parvenu à Spinoza par certaines philosophies ou doctrines juives plus ou moins hétérodoxes, dont il avait pris connaissance; il est également possible que certaines formules de ce panthéisme naturaliste de la *Renaissance*, dont la philosophie de Giordano Bruno est la plus brillante expression, l'aient frappé par leur façon de représenter la Nature comme une et infinie, c'est-à-dire comme pourvue des attributs qui constituent Dieu. Lui-même, dès ses premières spéculations, prononce énergiquement que Dieu et la Nature sont un seul et même être.

Mais à cette affirmation il prétend donner une forme et des preuves qui la mettent en accord avec l'esprit de la science nouvelle; convaincu par Descartes qu'aucune idée ne doit être tenue pour vraie si elle n'est claire et distincte, que la géométrie fournit le type de la démonstration certaine et même les principes de l'explication de l'univers, il s'efforce d'établir, à la façon des géomètres, par le développement des notions qui servent à définir Dieu, que Dieu est la Substance unique, qu'il est cause des choses par la même nécessité qui le fait cause de soi, et que toutes les choses dont il est la cause restent comprises dans son Être. Descartes avait enseigné que l'essence de l'âme est la pensée, que l'essence de la matière est l'étendue mathématique; mais en même temps il avait admis qu'il y a, dans l'un et sans doute dans l'autre de ces genres d'essence, une pluralité de substances; il avait de plus reconnu à son Dieu, qui est un Dieu librement créateur, des perfections qui dominent infiniment les espèces d'êtres essentielles à la Nature. Spinoza se sert du cartésianisme, mais en le transformant dans le sens de sa conception panthéistique première; les attributs de

Dieu ce sont pour lui les espèces d'êtres essentielles à la Nature : Dieu en possède une infinité, nous n'en connaissons cependant que deux, qui sont la Pensée et l'Étendue; la Pensée et l'Étendue sont bien des attributs de Dieu, parce que, contrairement à ce qu'avait cru Descartes, elles sont chacune une essence une, éternelle, infinie. Ainsi la réalité de Dieu est constituée par ce qu'il y a de souverainement intelligible dans la Nature.

De cette façon doit s'entendre l'identité de la Nature et de Dieu : Dieu, pris absolument, n'est la Nature qu'autant que celle-ci est comprise comme l'unité des genres d'êtres intelligibles, et non comme l'objet d'une perception sensible même indéfiniment agrandie. La prétention constante de Spinoza, c'est de maintenir l'explication de l'Être absolument infini et de sa causalité, hors du domaine de l'imagination et des sens, dans le pur domaine de la raison. Cependant comment rendre compte du monde, non pas seulement tel qu'il est en soi, dans sa radicale identité avec Dieu, mais encore tel qu'il se manifeste en des êtres singuliers? Spinoza, repoussant toute idée de création absolue, comme entachée d'irrationalité, admet que tous les attributs infinis de Dieu par l'infinité même de ce qu'ils enveloppent doivent nécessairement produire des effets qui les expriment tout en gardant leurs caractères d'effets. Ainsi Dieu, comme Pensée, engendre l'intelligence infinie, de laquelle à leur tour découlent les idées; Dieu, comme Étendue, engendre le mouvement et le repos desquels à leur tour découlent les corps : ces effets à des degrés divers de la causalité divine sont ce que Spinoza appelle des modes, voulant marquer par là qu'ils n'existent que par les attributs et qu'ils n'existent qu'en eux. Un enchaînement sans fin de modes finis : tel est le terme de cette dérivation qui rappellerait la « procession » du panthéisme des Alexandrins, si elle ne prétendait pas exprimer rationnellement le rapport des attributs de Dieu aux modes

par le rapport d'une Notion géométrique aux propriétés qui s'en déduisent.

***

Dans un tel système, quelle est l'essence de la nature humaine et quelle est la loi de son développement?

La nature humaine est à la fois âme et corps; comme âme, elle est tel mode fini de la Pensée divine; comme corps, elle est tel mode fini de l'Étendue divine. C'est une même connexion qui lie les idées particulières d'une âme et les affections particulières de son corps. Et cette connexion n'est qu'un cas de l'enchaînement causal qui régit tout l'univers.

De la sorte, l'âme humaine, pas plus qu'elle ne saurait prétendre à un empire arbitraire sur les mouvements corporels, ne peut s'attribuer le pouvoir de régler par une volonté libre ses décisions et sa destinée. La négation du libre arbitre et l'affirmation de la nécessité universelle ne sont pas seulement des conclusions particulières du système; elles comptent parmi les motifs principaux qui l'ont inspiré. « Il s'en faut bien, écrivait Spinoza à l'un de ses correspondants, que mon opinion sur la nécessité des choses ne puisse être entendue sans les démonstrations de l'*Éthique;* celles-ci, au contraire, ne peuvent être entendues que si cette opinion a été préalablement comprise. » Réserver en effet des événements ou des actes tenus pour indépendants, c'est se mettre hors d'état de concevoir cette unité rationnelle de l'Être qui fonde en une même vérité la Toute-puissance de Dieu et l'ordre des lois. Un fil qui se brise dans le réseau de la nature, c'est la trame entière qui se déchire. Un acte de volonté libre est un acte impossible, de la plus absolue des impossibilités.

En faveur du libre arbitre on invoque cependant deux sortes d'arguments : d'abord le témoignage de la conscience qui, dit-on, le manifeste clairement; ensuite

les requêtes de la morale et de la religion qui, semble-t-il, l'exigent impérieusement. — Arguments de nulle valeur, au dire de Spinoza, quand on les examine d'un peu près.

En effet, dans toute action que nous supposons libre, ce qui est positif, c'est le sentiment de satisfaire à une tendance, passagère ou constante, de notre nature, et dans cette tendance il n'y a rien d'indéterminé, rien d'indifférent; mais parce que nous ne savons pas à quoi est liée cette tendance et ce qui en fait actuellement la force, nous imaginons, pour en expliquer l'apparition et la prévalence, une cause entièrement fictive qui est la libre volonté. De même une pierre, qui après avoir reçu l'impulsion d'une cause extérieure continue à se mouvoir, si elle était capable de connaître la tendance qu'elle a à persévérer dans le mouvement, ne manquerait pas de la rapporter à sa volonté propre. L'enfant qui désire le lait qui le nourrit s'imagine qu'il le recherche librement. L'homme ivre croit prononcer en pleine liberté d'esprit des paroles que, de sens rassis, il reconnaît lui être échappées. La croyance au libre arbitre vient donc de la conscience de nos désirs et de l'ignorance des causes réelles qui les déterminent. S'abandonner à cette croyance, c'est rêver les yeux ouverts.

On prétend, pour sauvegarder le libre arbitre, que l'universelle nécessité des choses enlève toute valeur aux commandements moraux et toute qualification morale à nos actes. Mais le bien qui résulte pour nous de la connaissance et de l'amour de Dieu, même s'il se produit en vertu de la nécessité, n'en reste pas moins intrinsèquement désirable. D'autre part les actes qui réalisent ce bien comme ceux qui y contredisent n'en gardent pas moins leurs différences, autrement essentielles que les différences qu'ils devraient à telle ou telle attitude du libre arbitre. L'acte mauvais, c'est-à-dire l'acte qui vient de nos passions mal contenues, s'il est extérieurement nuisible, provoque

contre lui les sanctions sociales; s'il s'accomplit seulement à l'intérieur de nous-mêmes, il marque une diminution de notre puissance, une privation de la paix de l'âme et de cette joie qui accompagne la connaissance et l'amour de Dieu; selon le proverbe de Salomon, « le supplice des esprits aveuglés est leur aveuglement même ». Ainsi de toute façon la sanction est liée à la faute et par un lien plus solide que celui que reconnaît la doctrine du libre arbitre. Mais, insistera-t-on, la faute est excusable devant Dieu, dès qu'elle se produit par une nécessité de nature. Qu'entend-on par là? Que Dieu ne peut pas s'irriter contre elle? Ceci est parfaitement juste, puisque tout arrive selon la nécessité dont Dieu est le principe. Veut-on dire en outre que tous les hommes doivent être heureux, c'est-à-dire posséder la connaissance et l'amour de Dieu? Mais cela n'est pas le moins du monde évident. Pas plus que le cercle ne peut raisonnablement se plaindre de n'avoir pas les propriétés de la sphère, un homme dont l'âme est impuissante n'est fondé à se plaindre de n'avoir pas en partage la force de dominer ses passions par la connaissance du vrai. Rien de plus irréligieux que la doctrine qui rend possibles et semble rendre justes de telles récriminations; et Spinoza reprend au bénéfice de son système à lui les paroles de saint Paul : Il ne faut pas contester avec Dieu. Nous sommes entre les mains de Dieu comme l'argile entre les mains du potier. Est-ce que le vase d'argile dit à celui qui l'a façonné : pourquoi m'as-tu fait ainsi? Le potier n'est-il pas maître de son argile pour faire de la même matière un vase d'honneur et un vase d'ignominie?

Le libre arbitre n'est donc pas plus requis par la morale et la religion bien entendues qu'il n'est vrai en soi. Ce n'est pas qu'il n'y ait point une liberté de l'homme; mais cette liberté, pour Spinoza, est juste à l'opposé du libre arbitre : elle consiste, non pas à faire arbitrairement n'importe quoi, mais à agir par le com-

mandement de la raison : elle n'est pas une faculté qui peut s'employer pour ou contre la vertu; elle est la vertu même. Ce qui nous fait libres, c'est ce qui nous fait vertueux, et c'est ce qui nous fait heureux. Or pour le bonheur, comme pour la vertu, comme pour la liberté, il ne saurait y avoir d'autre point de départ que notre être même et l'effort naturel qu'il fait pour persévérer dans son être. A cet effort se rattachent tous nos désirs, qui résultent de la nécessité de notre nature, soit qu'elle subisse l'influence des choses extérieures avec lesquelles elle est inévitablement en rapport, soit qu'au contraire elle opère par elle seule et son essence intérieure. Dans le premier cas, nous sommes dans un état de passivité; nous sommes sujets aux passions. Dans le second cas, nous sommes vraiment actifs, vraiment libres. L'*Éthique* de Spinoza consiste à montrer non pas comment nous devons accomplir un idéal de bien ou de perfection posé en dehors de nous, — un tel idéal ne peut être qu'une fiction abstraite et chimérique, — mais à expliquer par des causes définies comment nous passons de la servitude des passions à la liberté de la raison.

***

Traiter directement des passions comme de phénomènes naturels qui rentrent dans l'ordre, au lieu de les regarder de haut comme des effets accidentels et méprisables d'une malice volontaire, Spinoza sait bien les objections et les réprobations qu'un tel projet peut soulever, et il y répond d'avance, au début de la troisième partie de son *Éthique,* avec une fierté de ton singulière : « La plupart de ceux qui ont écrit sur les affections et la conduite de la vie humaine semblent s'occuper, non de choses naturelles qui suivent les lois communes de la Nature, mais de choses qui sont hors de la Nature. En vérité ils ont l'air de concevoir l'homme dans la Nature comme un empire dans un

empire. Ils croient en effet que l'homme trouble l'ordre de la Nature plutôt qu'il ne le suit, qu'il a sur ses propres actions un pouvoir absolu, et qu'il ne tire que de lui-même le principe de ses déterminations. La cause de l'impuissance et de l'inconstance humaines, ils l'assignent donc, non pas à la puissance commune de la Nature, mais à je ne sais quel vice de la nature humaine, qui devient en conséquence le sujet de leurs lamentations, de leurs railleries, de leur mépris, ou même, comme il arrive le plus souvent, de leur abomination... A ceux-là sans doute il paraîtra étonnant que j'entreprenne de traiter des vices et des folies des hommes à la manière des géomètres, et que je veuille expliquer par une méthode rationnelle des choses qu'ils proclament à grands cris rebelles à la raison, vaines, absurdes, dignes d'horreur. Mais cette méthode est la mienne, et voici pourquoi : rien n'arrive dans la Nature qui puisse être attribué à un vice de la Nature; car la Nature est toujours la même; sa vertu, sa puissance d'agir est une et partout la même; c'est-à-dire que les lois et les règles de la Nature, suivant lesquelles toutes les choses naissent et se transforment, sont partout et toujours les mêmes; c'est donc par une seule méthode, par une méthode partout la même que l'on doit comprendre toutes les choses, quelles qu'elles soient, à savoir, par les lois et les règles universelles de la Nature. Donc les affections de la haine, de la colère, de l'envie, etc..., considérées en elles-mêmes, résultent de la même nécessité et de la même vertu de la Nature que les autres choses singulières; par conséquent, elles reconnaissent des causes définies, qui permettent de les comprendre; elles ont des propriétés définies, aussi dignes de notre connaissance que les propriétés d'une autre chose quelconque dont la seule contemplation suffit à nous charmer. Je traiterai donc de la nature des affections et de leurs forces, ainsi que du pouvoir qu'a l'âme sur elles, par la même méthode que j'ai appliquée dans les parties précédentes à Dieu

et à l'âme, et je considérerai les actions et les appétits des hommes comme s'il était question de lignes, de plans ou de solides. »

Et il est bien vrai que, sous la forme d'une déduction géométrique, la théorie spinoziste des passions est souvent une merveille d'analyse psychologique; elle paraît ne suivre en toute rigueur l'enchaînement des causes que pour pénétrer plus avant dans la subtilité des faits; elle excelle à montrer la complication des raisons dans les nuances les plus mobiles et en apparence les plus capricieuses des sentiments. Que pose-t-elle au principe? Rien que cette loi, que chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être; et cette loi, qui n'a rien de spécial à la nature humaine, elle se borne à la combiner avec ce que comprend la définition de l'homme, à savoir qu'il est une âme, c'est-à-dire un certain mode fini de la Pensée divine, en rapport d'union ou de correspondance avec un corps, c'est-à-dire avec un certain mode fini de l'Étendue divine. Quand l'effort pour persévérer dans son être est chez l'homme accompagné de conscience, il constitue le désir, dont le nom désigne l'ensemble des tendances, des impulsions et des volitions humaines. Cependant la conscience qui s'ajoute à l'effort fondamental n'en crée ni la puissance, qui résulte de l'essence de l'être, ni la direction, qui résulte des modifications que l'être subit. Or la force avec laquelle l'homme persévère dans l'existence est limitée, et la force des causes extérieures la surpasse infiniment; il est donc impossible que les changements éprouvés par l'homme ne résultent pas du contrecoup qu'ont sur son corps les corps extérieurs. La passion, c'est la passivité du corps acceptée par l'âme comme une condition normale; c'est donc une série d'états dont l'âme n'enferme en elle que pour une part plus ou moins restreinte la raison déterminante. Livré à la passion, l'homme n'est le maître ni de la nature ni de la suite de ses sentiments, qui s'excitent

et s'appellent uniquement d'après les modifications ou les dispositions de son corps et d'après les images mentales qui y correspondent.

Or, que quelque chose augmente ou diminue, favorise ou paralyse la puissance d'agir de son corps, l'idée de cette chose augmente ou diminue, favorise ou paralyse la puissance de penser de son âme. L'âme, par conséquent, s'efforce autant qu'elle peut de se rendre présent ce qui augmente ou favorise la puissance d'agir du corps; et quand elle est conduite à se représenter ce qui au contraire diminue ou paralyse la puissance d'agir du corps, elle s'efforce autant qu'elle peut de se rappeler ou d'imaginer des choses qui excluent l'existence de ce qui s'est imposé à sa pensée. Tel est le mécanisme par lequel s'expliquent les passions primitives. Si l'on donne le nom de perfection à ce qui exprime la puissance d'agir du corps, la joie apparaît comme le passage à une perfection plus grande, la tristesse comme le passage à une perfection moindre. Maintenir et accroître la joie; rejeter ou réduire la tristesse : à cela tend naturellement le désir. Comme l'âme joint à la joie ou à la tristesse l'idée d'un objet qui en semble extérieurement la cause, elle fait de sa joie un amour, de sa tristesse une haine pour cet objet. Et elle désire toujours plus posséder et conserver ce qu'elle aime, comme elle désire toujours plus écarter et détruire ce qu'elle hait.

Dans toutes les passions, comme dans l'amour et dans la haine, nous découvrons au fond le désir, la joie ou la tristesse, diversifiés seulement et compliqués par les relations extrinsèques qui les lient réciproquement ou qui les lient à certaines idées. Un simple rapport de simultanéité entre deux affections est cause que dans la suite le réveil de l'une amène le réveil de l'autre et qu'ainsi une chose quelconque peut provoquer par accident la joie, la tristesse ou le désir. Un simple rapport de ressemblance entre n'importe quel objet et un autre objet qui nous a précédemment ren-

dus joyeux ou tristes est cause que celui-là, sans avoir été pour rien dans notre joie ou dans notre tristesse, est maintenant poursuivi de notre amour ou de notre haine. Que si celui-là nous faisait éprouver de la joie, tandis que celui-ci nous faisait éprouver de la tristesse, ou inversement, il se produit une fluctuation de l'âme, effet de la fusion de deux sentiments contraires : nous aimons tout en détestant, nous détestons tout en aimant. De nouvelles et importantes variétés dans nos affections résultent de ce que nous pouvons être touchés par l'image d'une chose passée ou par l'image d'une chose future aussi bien que par l'image d'une chose présente; ainsi la joie liée à l'idée d'une chose future devient en nous l'espoir, comme la tristesse liée à l'idée d'une chose future devient en nous la crainte : sentiments mêlés eux aussi, puisque l'incertitude qui demeure sur la réalité d'une chose future laisse toujours s'introduire à quelque degré la crainte dans l'espoir et l'espoir dans la crainte.

Il y a plus : la façon dont les objets de nos affections sont eux-mêmes affectés réagit sur nos affections. Si ce que nous aimons éprouve de la joie ou de la tristesse, nous sommes de ce fait joyeux ou tristes; si ce que nous détestons éprouve de la joie ou de la tristesse, nous sommes de ce fait tristes ou joyeux. Et nos sentiments de joie ou de tristesse deviennent par le même mécanisme des sentiments d'amour ou de haine pour quiconque est censé avoir rendu joyeux ou triste ce que nous aimons, triste ou joyeux ce que nous détestons. Mais là encore se manifestent le mélange et la contrariété de nos sentiments : car en thèse générale nous sommes contristés de sentir nos semblables malheureux, et il doit subsister quelque chose de cette disposition jusque dans la joie de la haine satisfaite.

La tendance que nous avons à partager les affections des êtres qui nous ressemblent donne lieu, du reste, aux passions les plus opposées. Quand cette tendance

s'exerce par simple imitation, sans rien qui la contrarie ou qui la complique, elle est cette sympathie spontanée qui nous fait rire avec ceux qui rient, pleurer avec ceux qui pleurent. De là dérive la pitié que nous avons pour la misère d'autrui; de là aussi, avec l'effort que nous faisons pour accomplir ce que les autres verront avec joie, la bienveillance, l'émulation, le besoin de gloire, l'ambition, c'est-à-dire que le penchant qui nous fait nous modeler sur les sentiments des autres nous pousse à attendre ou à exiger des autres qu'ils se modèlent sur nos sentiments. Ainsi se développe l'esprit de domination et d'exclusion. Surtout dès qu'il nous apparaît que quelqu'un tire sa joie d'une chose qu'il est seul à pouvoir posséder, nous souhaitons en pensée ou en acte que la chose échappe à sa possession; nous sommes donc atteints de l'envie, sorte de tristesse que nous cause le bonheur des autres, sorte de joie que nous cause leur malheur. De la même façon, la jalousie se mêle à l'amour que nous éprouvons pour un de nos semblables, dès que nous imaginons qu'il est lié à quelqu'un par un sentiment du même genre que le nôtre; car nous entendons que celui que nous aimons nous aime, et en répondant à notre amour par le sien, exclue plus ou moins entièrement les autres. De cet amour en retour, quand il se produit, nous nous glorifions. Mais que cet amour semble faiblir, ou se diviser, ou que seulement il cesse de se manifester par tel détail qui autrefois nous ravissait : alors croissent en nous, avec mille inquiétudes diverses, la haine pour l'être que nous aimons, l'envie à l'égard de celui qui paraît autant et mieux que nous occuper son cœur. Et l'être que nous aimons, quand il s'est de quelque façon ou à quelque moment dérobé à notre attente, nous ne pouvons plus le tenir pour indifférent; nous ne pouvons que le haïr en quelque mesure, et plus grand a été l'amour, plus grande est la haine. Comme la haine s'alimente de l'amour déçu, l'amour peut aussi s'accroître de la haine qu'il a fini

par surmonter, et nous n'aimons point l'être que nous avons haï comme s'il nous avait été indifférent : plus grande a été la haine, plus grand devient l'amour.

Il y a donc autant d'espèces de joie, de tristesse, de désir qu'il y a d'espèces d'objets dont nous sommes directement ou indirectement touchés; et cette variété de passions s'accroît encore de toute la variété des individus et de leurs dispositions : car des hommes divers sont bien loin d'être affectés par le même objet de la même façon. Tant de combinaisons sont donc possibles entre les affections primitives que l'on ne saurait songer à les suivre jusqu'au bout. Il reste seulement bien établi que le développement de la passion, à partir de l'effort de l'être pour persévérer dans son être, s'accomplit sous l'influence de circonstances et de relations externes représentées par l'imagination; qu'il a pour caractère, tout en résultant de causes définies que la raison explique, de ne pouvoir se réduire à l'unité et à l'ordre que la raison réclame; qu'il a pour effets inévitables le conflit des hommes entre eux et le conflit de chaque homme avec lui-même. « On voit clairement, dit Spinoza, que nous sommes agités d'une multitude de façons par les causes extérieures et que, pareils aux vagues de la mer soulevées par des vents contraires, nous ne cessons d'être ballottés, ignorants de l'avenir et de notre destinée. »

*
* *

Qu'opposer à cet entraînement aveugle des passions?

La plupart des philosophes ont recours à certaines idées transcendantes de bien et de perfection par lesquelles ils prétendent relever les défauts tant de la nature humaine que de la nature universelle. Mais ces idées ne sont que de simples façons de penser, obtenues au fond par voie de comparaison et de généralisation; bien loin de correspondre à des objets surna-

turels et exemplaires, elles ne sont que des dénominations factices et des expressions appauvries de la réalité naturelle. Au surplus, la nature universelle ne peut paraître requérir de modèles supérieurs à elle, elle ne peut en conséquence, telle qu'elle est, paraître défectueuse qu'à l'ignorant qui n'en reconnaît pas la constitution nécessaire et l'identité essentielle avec Dieu. Quant à la nature humaine, si par le fait de n'être qu'une partie dépendante du Tout et de se considérer néanmoins comme le Tout, elle va se perdre dans l'erreur et dans la passion, il n'y a cependant dans les illusions qui l'égarent rien de positif, par quoi puisse être contredite ou tenue en échec la vérité de l'ordre total, par quoi puisse être requise l'autorité d'une loi transcendante. La distinction du bien et du mal, posée pour elle-même dans un sens absolu, est une violence mensongère faite au monde et à l'homme, dont elle morcelle l'unité en des forces de direction et de valeur opposées. La morale véritable, l'Éthique, telle que Spinoza l'entend, doit se constituer, selon la formule que Nietzsche mettra en vedette, « par-delà le bien et le mal ».

La vertu ne peut donc résulter pour l'homme de l'obéissance à une loi extérieure à sa nature : comment l'homme pourrait-il se mettre hors de son essence? Elle ne peut avoir d'autre principe que l'effort de l'être humain pour persévérer dans son être. De cet effort l'action dérive aussi bien que la passion, la vie conduite par la raison aussi bien que la vie conduite par les sens et l'imagination. Plus cet effort s'assure ou développe de puissance effective, plus il possède de vertu. D'une part donc, bien loin que ce soit une marque d'immoralité, c'est pour l'homme une nécessité rationnelle autant que naturelle de rechercher ce qui lui est utile, c'est-à-dire ce qui sert à la conservation de son être. D'autre part, dans la mesure où cette recherche de l'utile nous met ou nous laisse sous la dépendance des causes extérieures, quel-

que intérêt qu'elle puisse avoir pour la conservation de notre être, elle exprime un certain degré de passivité ou d'impuissance qui ne saurait absolument être appelé vertu. L'homme n'est vertueux que selon qu'il agit par sa seule essence : or son essence est celle d'un être pensant, qui se réalise d'autant plus en accord avec sa nature qu'il comprend davantage les choses par des idées vraies. Par suite chez l'homme l'effort pour persévérer dans l'être, la recherche de l'utile, l'activité pure ne se produisent réellement et pleinement que dans la connaissance rationnelle. Il n'est rien que nous sachions avec certitude être bon ou mauvais, sinon ce qui conduit à la connaissance ou ce qui peut empêcher que nous ne la possédions.

A l'encontre des philosophes qui opposent la raison et la nature, Spinoza voit donc dans l'unité de la nature et de la raison la vérité qui gouverne le développement de la vie humaine. Certes son rationalisme lui fait énergiquement affirmer que la droite façon de vivre doit s'élever au-dessus des suggestions irrégulières des sens et de l'imagination. Mais son naturalisme s'oppose à ce que l'on renie, soit en eux-mêmes, soit dans tout ce qui peut les exprimer ou les seconder, ce désir de conservation de soi et cette volonté de puissance qui sont le fond même de notre être. C'est pourquoi, à ses yeux, la joie n'est jamais mauvaise directement, mais bonne; car elle est une affection par laquelle s'accroît notre puissance d'agir; tandis que la tristesse est directement mauvaise. La joie ne peut devenir indirectement mauvaise que si elle exprime un développement excessif de certaines parties de notre être au detriment des autres et que si elle expose l'individu qui s'y livre en aveugle aux revanches de la tristesse; la tristesse à son tour ne peut devenir bonne indirectement qu'autant qu'elle nous prémunit contre l'attrait de jouissances éphémères peut-être funestes. Mais la sagesse qui nous fait renoncer à une joie pour éviter quelque grave tris-

tesse, qui nous fait accepter momentanément la tristesse pour rendre notre joie plus sûre, garde toujours la joie pour unique objet et ne doit envisager même la vie présente que sous la forme de la joie. Bien agir et se tenir en joie : telle est sa devise.

Parce que cette vérité a été méconnue ou travestie, les choses, au dire de Spinoza, ont perdu leur vrai nom. La souffrance apparaît comme un mérite, la joie comme une faute. L'homme sent dans le plaisir une menace parce qu'il y voit une tentation. Il se fait gloire de sa tristesse, de son impuissance; il se défie perpétuellement de soi, des autres, du monde; il n'ose plus goûter à la vie, parce qu'il la croit empoisonnée à sa source. Comme s'il était à la merci d'une divinité envieuse et méchante, il tue en lui le calme par l'inquiétude, la raison par la crédulité, l'action par le scrupule. Toutes les franchises de la nature sont hypocritement violées. La crainte superstitieuse de Dieu est le commencement et la fin de cette fausse sagesse. C'est avec dédain et colère que Spinoza s'élève contre toutes les pensées d'ascétisme, de mortification, de sacrifice : la nature qui se mutile, la vie qui se nie, l'intelligence qui s'humilie, l'action qui se paralyse, tout cela est pour lui mensonge, erreur, absurdité. Au contraire, comme il le dit, « plus nous éprouvons de joie, plus grande est la perfection à laquelle nous passons, en d'autres termes, plus nous participons nécessairement de la nature divine. C'est donc le fait d'un homme sage d'user des choses de la vie et d'en jouir autant que possible (pourvu que cela n'aille pas jusqu'à la satiété, car alors ce n'est plus jouir). Oui, c'est le fait d'un homme sage de se restaurer et de renouveler ses forces par des aliments et des boissons agréables pris avec mesure, de charmer ses sens des parfums, de l'agrément des plantes verdoyantes, d'orner son vêtement, de jouir de la musique, des jeux, des spectacles, et de toutes les choses du même genre que chacun peut se donner sans aucun

dommage pour autrui. En effet le corps humain se compose d'un grand nombre de parties de nature différente qui ont continuellement besoin d'aliments nouveaux et variés, afin que le corps tout entier soit également propre à toutes les fonctions qui résultent de sa nature et que l'âme par conséquent soit également toute propre à comprendre plus de choses par la pensée. »

La conception rationnelle de la vie ne confère donc jamais une valeur intrinsèque ou définitive aux sentiments dans lesquels entre la tristesse. C'est dans cet esprit que Spinoza dépeint l'attitude de l'homme que la raison dirige, de l'homme libre, comme il l'appelle, par opposition à l'homme qui reste l'esclave de l'opinion et de la passion, et qui véritablement ne sait pas ce qu'il fait. L'homme libre ne se représente même pas le mal; ce n'est donc point pour triompher du mal qu'il agit, car alors son action prendrait son principe hors de lui et ne découlerait pas de sa puissance interne. Il n'agit pas par crainte; il n'agit pas par espérance; il agit par connaissance. Ne voulant pas de fausse gloire, il n'a pas de fausse honte : il cherche autant à éviter les périls qu'à les surmonter. N'entrant pas dans de faux calculs, il n'a pas de faux moyens : il ose être résolument et entièrement sincère en toute rencontre. Il échappe à l'orgueil comme à la mésestime de soi. Il ne repousse pas, il accepte au contraire le contentement intérieur, quand il le sent procéder de sa vertu. Il ne pratique pas l'humilité, qui n'est qu'une preuve d'impuissance; il ne s'abandonne pas au repentir, qui n'est qu'une misère nouvelle ajoutée par l'ignorant à la tristesse de la faute qu'il croit avoir librement commise. Et cela certes ne veut point dire que, dans la condition de servitude où gisent la plupart des hommes, l'humilité et le repentir ne soient pas des sentiments moins dommageables que l'orgueil ou l'endurcissement dans le vice, qu'ils ne puissent pas même incliner les âmes à une vie plus droite.

Mais si la passion comporte des expédients et des transactions, si elle autorise en quelque mesure les moyens irrationnels qui font combattre le mal par le mal, la raison, elle, ne saurait accepter pour son compte les formules de contrainte ou de mortification par lesquelles on prétend lui faire glorifier l'impuissance. Il n'y a pas de sagesse qui tienne contre la vie, qui ait le droit d'en réprimer les tendances profondes et d'en briser l'élan. Platon avait déclaré que bien philosopher, c'est penser à mourir. Le christianisme avait fait de la pensée de la mort une préparation excellente à la vie éternelle. Pour Spinoza, au contraire, la raison ne connaît pas la mort, et si dans notre existence actuelle s'exprime à quelque degré l'éternité du vrai, c'est par la plénitude aussi grande que possible de la vie. « La chose à laquelle l'homme libre pense le moins, c'est la mort, et sa sagesse est la méditation, non de la mort, mais de la vie. »

D'autre part, en suivant la raison, l'homme libre est affranchi de tout ce qui peut le mettre en désaccord avec ses semblables. Non pas qu'il doive ou qu'il puisse s'isoler d'eux; car leur concours est utile à sa propre conservation. Mais les relations qu'il établit entre eux et lui sont exemptes des vices comme des fausses vertus que les passions entretiennent. A leur égard il commence par s'abstenir de toute ironie et de toute malveillance, même s'il a subi d'eux quelque offense. A leur colère, à leur mépris, à leur haine il s'efforce de répondre par la tranquillité de l'âme, par l'estime judicieuse, par l'amour. Il leur est secourable autant qu'il le faut, non par un sentiment de pitié trop facile à abuser, et qui ne serait que l'imitation passive de leur tristesse, mais par son impassible zèle à les tirer de leurs embarras et de leur misère. Il ne fait point dépendre son dévouement à leurs intérêts de faveurs ou de bienfaits de circonstance. Il prend les hommes en général tels qu'ils sont sans leur demander d'être ce qu'ils ne sont pas. Or « pour accepter

chacun d'eux avec son caractère propre, et pour être cependant maître de soi au point de ne pas partager leurs passions, il faut une singulière puissance sur soi-même. » Tel il est encore dans la cité : la société civile est le résultat d'un consentement commun des individus qui renoncent à faire valoir la puissance qu'ils tiennent chacun de sa nature et qui s'engagent par cette renonciation à ne rien faire qui puisse porter préjudice à autrui; en revendiquant pour elle le droit de décider du juste et de l'injuste, la société ainsi instituée ne vise qu'à défendre les intérêts communs liés à sa conservation et qu'à empêcher un retour au simple état de nature : ce n'est donc pas directement de l'essence de l'âme humaine qu'elle tire sa notion du juste et de l'injuste. Cependant « l'homme qui est conduit par la raison est plus libre dans la cité où il vit selon le décret commun que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même. » Mais plus profondément que de la société civile il fait partie de cette société des hommes en tant qu'hommes, qui repose à la fois sur une réciprocité de services et sur une identité de nature. « Si deux individus de nature tout à fait identique s'unissent réciproquement, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun d'eux séparément. Rien donc de plus utile à l'homme que l'homme même : les hommes, dis-je, ne peuvent rien souhaiter de mieux pour la conservation de leur être que cet accord de tous en toutes choses qui fait que les âmes et les corps de tous ne forment pour ainsi dire qu'une seule âme et qu'un seul corps; de telle façon que tous ensemble s'efforcent, autant qu'il est en eux, de conserver leur être, que tous ensemble cherchent ce qui leur est d'utilité commune à tous. D'où il suit que les hommes que la raison gouverne, c'est-à-dire ceux qui cherchent ce qui leur est utile sous la direction de la raison, ne désirent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent aussi pour les autres hommes, et sont ainsi justes, de bonne foi et honnêtes. » Ainsi Spinoza, à la façon des Stoï-

ciens, rapporte l'union des hommes à l'identité en tous d'une même raison. Tandis que, divisés par la passion, les hommes ne pratiquent d'autre émulation que l'envie, ne faisant qu'un par la raison, ils ne pratiquent d'autre émulation que celle de la vertu. Ils vivent à la fois d'une vie propre et d'une vie commune. Ils sont indivisiblement chacun pour soi et chacun pour tous. C'est qu'à la différence des biens sensibles, dont la possession exclusive suscite l'égoïsme et l'envie, le bien de la raison, qui n'est autre que la connaissance de Dieu, est par nature capable de se répandre en tous d'une effusion sans partage.

Cependant l'homme même qui se conduit par la raison n'a pas la faculté absolue d'approprier à ses convenances les choses extérieures dont la puissance surpasse infiniment la sienne : il ne peut donc être jamais sûr que les circonstances se prêtent à l'accomplissement de ses désirs. Mais ses désirs, s'ils sont raisonnables, ont pour caractère d'être hors de toutes les atteintes du dehors et d'échapper à l'influence des impressions que le milieu inflige à ses sens. Et ce qui les élève au-dessus de l'inquiétude et de la tristesse, c'est encore la connaissance, par laquelle se représente la nécessité de l'ordre universel. « Dans la mesure où l'âme connaît toutes choses comme nécessaires, elle a sur les affections une puissance plus grande, c'est-à-dire qu'elle a moins à pâtir d'elles... C'est ce que l'expérience même atteste. Nous voyons en effet que la tristesse causée par la perte d'un bien s'adoucit dès que celui qui l'a perdu considère qu'il n'y avait aucun moyen de le conserver. » « Nous saurons toujours, dit encore Spinoza, supporter d'une âme égale les événements contraires à ce que réclame la considération de notre intérêt, si nous avons conscience que nous avons bien accompli notre tâche, que la puissance dont nous disposons n'a pas été assez étendue pour éviter ces choses, et que nous ne sommes qu'une partie de la nature dont nous suivons l'ordre. Si nous

comprenons cela clairement et distinctement, cette partie de notre être qui se définit par l'intelligence, c'est-à-dire la meilleure partie de nous, trouvera là un plein contentement et s'efforcera d'y persévérer. Car, en tant que nous possédons l'intelligence, nous ne pouvons rien désirer que ce qui est nécessaire et, absolument, ne trouver de contentement que dans la vérité; dans la mesure donc où nous comprenons justement cela, l'effort de la meilleure partie de nous-mêmes est d'accord avec l'ordre de la nature entière. » Ainsi c'est dans l'idée de la nécessité universelle que Spinoza, comme autrefois les Stoïciens, place la règle des désirs et la condition de la sérénité de l'âme; cette idée, quand elle est clairement et distinctement conçue, est étrangère à toutes les images de tyrannie et de fatalité qu'elle excite chez tant d'hommes; elle est au contraire l'idée dont la représentation, en réprimant les mouvements aveugles de la sensibilité, met la puissance humaine sous l'empire de la raison, c'est-à-dire la rattache à son principe et la fait libre. Seulement, tandis que les Stoïciens, affirmant la finalité dans le monde, inclinaient à voir dans la nécessité universelle des convenances profondes avec la nature humaine, Spinoza, adversaire résolu des causes finales, pose l'ordre de la nécessité comme un ordre géométrique indifférent à tous les intérêts humains, et qui ne se rapporte à l'effort essentiel de l'homme que par la raison qui le conçoit.

***

Cependant il ne suffit pas de montrer en quoi consiste la liberté véritable de l'homme; il faut encore indiquer la voie qui y conduit. Ç'a été, selon Spinoza, l'illusion des Stoïciens de croire que nous avons sur nos passions par notre volonté un empire absolu. L'expérience du reste a fini par les contraindre d'avouer, contre leurs propres principes, que pour nous rendre

maîtres de nous-mêmes il faut un exercice renouvelé et un long entraînement. Si considérable que Spinoza fasse le rôle de la connaissance vraie dans notre libération, il ne croit pas que l'intervention de la raison puisse se produire tout d'un coup et soit immédiatement efficace. D'autre part, il n'oppose pas la raison à la passion comme si la passion ne contenait au fond d'elle-même rien de positif, de naturel, par conséquent de légitime. Car de même que toute idée, mode nécessaire de la Pensée divine, est vraie en tant qu'idée, tout désir est bon en tant que désir : ce qui est faux ou mauvais, c'est l'idée qui prétend dépasser son sens, c'est le désir qui prétend dépasser sa puissance; et dans les deux cas cette prétention résulte pareillement de l'influence exercée sur l'âme par l'imagination, autrement dit de l'influence exercée sur le corps de l'individu humain par les corps extérieurs. La connaissance qui nous affranchit n'accomplit pas son œuvre en extirpant la passion dans sa racine, mais au contraire en faisant valoir la vérité radicale de toute affection contre les excroissances pernicieuses qui se sont développées sur elle à son détriment.

Ce qu'il s'agit donc d'expliquer, c'est non la suppression, mais la conversion de nos désirs. Or cette conversion ne s'effectue pas par la seule connaissance vraie du bon et du mauvais. C'est avant tout par les sentiments auxquels ils sont liés que nos désirs se règlent, s'attachant aux choses qui les favorisent, se détachant des choses qui les dépriment, toujours et partout travaillant à se contenter et à s'épanouir. Aucune affection ne peut donc être réduite ou supprimée sinon par une affection contraire et plus forte. Tant qu'elle est simplement vraie, d'une vérité purement abstraite, la connaissance du bon et du mauvais ne peut réduire aucune affection; il faut qu'elle devienne elle-même affection, et affection pourvue d'une puissance suffisante. Car même si elle est arrivée à faire naître un désir conforme à ce qu'elle représente,

il arrive souvent que ce désir est annihilé ou entravé par d'autres désirs issus des passions qui dominent l'âme. Dans la lutte qui s'engage entre l'imagination et la raison, l'imagination a pour elle toute la force des habitudes antérieures, et elle n'a pas de peine à étouffer la raison naissante. C'est ainsi que, tout en voyant le meilleur et en l'approuvant, nous faisons le pire. Alors le vrai bien, entrevu et conçu, ne fait que nous rendre plus douloureuses notre impuissance et nos défaillances. C'est ce qu'a sans doute voulu marquer l'Ecclésiaste quand il a dit : « Qui accroît sa science accroît sa douleur. »

Ceci ne signifie point, certes, qu'il faille renoncer à la science parce qu'elle ne confère pas immédiatement toute la puissance que nous attendons d'elle. Ceci marque simplement que nous devons compter avec le temps et sur le temps pour que cette science se dégage de la vie et parvienne à la gouverner. Dans toute affection qui est une passion il entre, nous l'avons vu, deux éléments : un élément positif et interne, qui est le fond même de notre désir, un élément adventice, qui est l'attachement de ce désir aux choses extérieures que l'imagination représente. Or il arrive que l'expérience se charge d'affaiblir ou de rompre cet attachement par le seul effet des lois qui régissent le mécanisme des affections. En d'autres termes, ce sont souvent les passions proprement dites qui, en se contrariant ou en s'usant, nous font rentrer en nous et nous forcent à réfléchir : le désir de nous venger est combattu par la crainte des représailles, l'emportement de l'amour est arrêté par la pensée des obstacles à vaincre ou par celle des déceptions subies. Comme toute passion engendre en nous une tristesse plus ou moins directe, elle tend à se transformer, à éliminer d'elle ce qui doit nous la rendre mauvaise. En outre, comme les objets de nos passions nous affectent différemment selon les circonstances dans lesquelles ils sont représentés, il s'établit entre les affections une con-

currence qui doit finalement aboutir à la prépondérance de certaines d'entre elles. Une affection est d'autant plus forte qu'elle se rapporte à une chose présente au lieu d'une chose passée ou future, qu'elle se rapporte à plusieurs causes qui l'entretiennent au lieu de causes qui se divisent ou d'une cause unique particulière : elle tend en outre d'autant plus à occuper l'âme. Une affection est donc puissante et durable en proportion de la réalité et de la permanence de son objet. Or ce qui est par excellence permanent et réel, c'est la vérité telle que la raison la conçoit. Par suite les affections qui tirent de la raison leur origine sont de toutes les plus puissantes, les plus capables de l'emporter sur les autres.

Mais, encore une fois, il faut tenir compte du temps qui travaille pour nous en multipliant les circonstances dans lesquelles nos affections usent leurs éléments passifs et les occasions dans lesquelles les images des choses se laissent comprendre par des idées vraies. Et en attendant que notre connaissance de nous-mêmes se constitue et s'affermisse, il nous faut prendre l'habitude d'associer à nos actes et à nos désirs la pensée de certains préceptes conformes à la raison de façon à en subir peu à peu l'influence. Spinoza a finement analysé l'emploi que nous pouvons faire de procédés encore irrationnels pour préparer en nous l'avènement de la vie raisonnable. « Le mieux donc que nous puissions faire tant que nous n'avons pas une connaissance parfaite de nos affections, c'est de concevoir une droite règle de conduite ou des principes de vie certains, de les confier à la mémoire, et d'en faire une application continuelle aux cas particuliers qui se rencontrent fréquemment dans la vie, de façon que notre imagination en soit largement affectée et que toujours ils nous reviennent aisément à l'esprit. Par exemple, nous avons mis au nombre des principes de vie, qu'il faut vaincre la haine, non par la haine, mais par l'amour ou la générosité. Si nous voulons avoir ce pré-

cepte de la raison toujours présent à l'esprit au moment d'en faire usage, nous devons souvent ramener et retenir notre pensée sur les offenses communes des hommes, ainsi que sur la manière et le moyen de les repousser le mieux possible par la générosité; de la sorte en effet nous joindrons l'image de l'offense à l'imagination de cette règle, si bien qu'aussitôt qu'une offense nous sera faite, la règle ne manquera pas de se présenter à notre esprit. Supposons en outre que nous ayons facilement présente la considération de notre intérêt véritable et du bien qui résulte d'une amitié mutuelle et d'une société commune, si de plus nous avons devant les yeux ces deux autres principes, premièrement, que d'une manière de vivre conforme à la droite raison naît dans notre âme le plus parfait contentement, et, en second lieu, que les hommes comme les autres êtres agissent par une nécessité de nature : alors l'offense, c'est-à-dire la haine qui en résulte ordinairement, n'occupera qu'une très petite partie de l'imagination et sera aisément surmontée; ou si la colère qui naît ordinairement des offenses les plus graves ne peut être surmontée aussi aisément, elle le sera cependant, quoique non sans combats intérieurs sans doute, mais en beaucoup moins de temps certainement que si nous n'avions pas fait de ces préceptes l'objet de nos méditations. C'est encore de la même façon qu'il faut penser, pour se débarrasser de la crainte, à l'emploi de la bravoure : il faut passer en revue et ramener souvent dans son imagination les périls communs de la vie, et se redire que la présence d'esprit et le courage sont les meilleurs moyens de les écarter et de les surmonter. Mais il est bon d'observer qu'en ordonnant nos pensées et nos images, nous devons toujours avoir égard à ce qu'il y a de bon en chaque chose, afin que ce soient toujours des sentiments de joie qui nous déterminent à agir. »

La certitude de la vie raisonnable n'est pleinement conquise que par la connaissance vraie appliquée à

nos affections. Mais cette connaissance ne nous fait rien perdre de la puissance positive d'agir que la passion a pu susciter et accroître en nous; ce que nous avons fait accidentellement de bon sous l'influence de la passion, nous pouvons le faire essentiellement par la seule raison. Que ce soient des actes accomplis dans notre intérêt ou des actes accomplis dans l'intérêt d'autrui, dès qu'ils sont en eux-mêmes rationnels, la raison, même si elle ne les a pas d'abord accomplis, est toujours capable de les produire. D'une façon générale, en dehors des affections passives qui relèvent de l'imagination, il y a des affections actives qui se rapportent à la raison : ces affections actives constituent la force d'âme qui se divise en fermeté et en générosité. La fermeté est le désir par lequel un individu s'efforce de se conserver, en vertu du seul commandement de la raison. La générosité est le désir par lequel un individu s'efforce, en vertu du seul commandement de la raison, d'assister les autres hommes et d'établir entre eux et lui un lien d'amitié. La raison ne supprime donc point le désir, ni l'affection : elle les élève jusqu'à elle, ou mieux, elle les connaît comme dérivant d'elle.

Plus précisément elle a pour effet de séparer par la connaissance le désir et l'affection de l'image de leurs causes extérieures qui n'en sont pas les causes véritables, de les ramener au principe qui réellement les engendre et les soutient, c'est-à-dire à Dieu. Comme toute idée enveloppe l'affirmation de Dieu, tout désir enveloppe l'amour de Dieu : c'est l'amour essentiel, indestructible de Dieu que nous portons jusque dans la passion, mais dégénéré alors en une idolâtrie qui voue son culte aux êtres sensibles particuliers; c'est cet amour de Dieu que la raison nous restitue dans sa vérité et dans sa puissance intérieure. « Qui se connaît lui-même, et connaît ses affections clairement et distinctement, aime Dieu, et l'aime d'autant plus qu'il se connaît plus et qu'il connaît plus ses affections ». « Cet

amour envers Dieu doit tenir dans l'âme la plus grande place ». « Cet amour envers Dieu ne peut être gâté ni par un sentiment d'envie ni par un sentiment de jalousie; mais il s'entretient d'autant plus que nous nous représentons plus d'hommes unis à Dieu par le même lien d'amour. » Telles sont les formules qui, au terme de l'effort accompli par Spinoza pour expliquer rationnellement la production des êtres par Dieu et le développement de la nature humaine, concentrent la vérité nécessaire et suffisante pour le salut.

***

Cependant le salut n'a-t-il pas pour condition ou pour caution la vie future, et n'est-ce pas l'idée de la vie future, des récompenses ou des peines qu'elle nous réserve, qui doit régler notre conduite dans la vie présente? Telle est en effet la conviction de la plupart des hommes. « Ils semblent croire, dit Spinoza, qu'ils sont libres dans la mesure où il leur est permis d'obéir à leur appétit sensuel et qu'ils cèdent de leur droit dans la mesure où ils sont tenus à vivre selon les prescriptions de la loi divine. La moralité donc et la religion, et, absolument parlant, tout ce qui se rapporte à la force d'âme, ils croient que ce sont des fardeaux dont ils espèrent être exonérés après la mort pour recevoir le prix de la servitude, c'est-à-dire de la moralité et de la religion; et ce n'est pas seulement cet espoir, c'est aussi et principalement la crainte d'être, après la mort, punis de durs supplices, qui les induit à vivre selon les prescriptions de la loi divine autant que le leur permettent leur débilité et leur impuissance intérieure. Et si cet espoir et cette crainte n'étaient pas au cœur des hommes, si les hommes au contraire croyaient que les âmes périssent avec le corps, et qu'il ne reste pas aux malheureux, accablés du poids de la moralité, la jouissance d'une vie plus longue, ils reviendraient à leur naturel et voudraient tout gouverner selon leur appé-

tit sensuel et obéir à la fortune plutôt qu'à eux-mêmes. Toutes choses absurdes à mon avis, autant que le serait le fait de quelqu'un qui, parce qu'il ne croit pas pouvoir nourrir son corps de bons aliments pour l'éternité, aimerait mieux se saturer de poisons et de substances mortelles; pareillement, parce que l'on croit que l'âme n'est pas éternelle ou immortelle, on aimerait mieux être insensé et vivre sans la raison : absurdités telles qu'elles méritent à peine d'être relevées. » Il faut donc le dire hautement : toutes les vertus qui dérivent de la fermeté d'âme et de la générosité, qui composent véritablement la vie morale et religieuse, sont essentiellement désirables pour elles-mêmes, c'est-à-dire qu'elles ne laisseraient pas de l'être, quand même nous ne saurions pas que notre âme est éternelle.

Mais nous pouvons savoir qu'elle l'est : et c'est, à vrai dire, la vie éternelle, non la vie future, qui est au principe, non à la fin, de notre désir d'être sauvés. Sans doute, « il est impossible qu'il nous souvienne d'avoir existé avant le corps, puisqu'il ne peut y avoir dans le corps aucune trace de cette existence, et que l'éternité ne peut se définir par le temps ni avoir aucun rapport au temps. Nous sentons néanmoins et nous éprouvons que nous sommes éternels. Car l'âme ne sent pas moins ces choses qu'elle conçoit par l'entendement que celles qu'elle a dans la mémoire. Les yeux de l'âme, par lesquels elle voit et observe les choses, sont les démonstrations mêmes. » Et voici quelle est, pour ce qui est de l'éternité de l'âme, la teneur de ces démonstrations. Chaque âme individuelle a dans la Pensée divine une certaine essence comme en a une dans l'Étendue divine le corps qui est son objet. Or, tandis que les existences des êtres finis, déterminées dans la durée par des causes extérieures, périssent comme elles sont nées, leurs essences découlant des attributs de Dieu par une nécessité intérieure sont éternelles : l'essence de tout corps humain offre

donc à l'âme qui lui est unie un objet éternel. De plus, l'âme est capable de se connaître dans son essence propre, comme dans son objet et dans sa cause, grâce à une faculté d'intuition intellectuelle qu'elle possède par delà les méthodes de la raison déductive, applicables avant tout aux propriétés communes des choses. Au reste les méthodes de la raison déductive préparent à exercer cette faculté d'intuition, comme cette faculté d'intuition s'applique immédiatement au principe suprême de la vérité de toutes les connaissances quelles qu'elles soient. Le vrai, à quelque degré qu'on l'atteigne, est éternel, et communique son éternité aux idées qui le représentent. Notre âme est donc éternelle dans la mesure où elle connaît la vérité, et ne laisse périr d'elle que ce qui exprime les modifications du corps dans la durée, c'est-à-dire les idées des sens et de l'imagination. Qu'elle connaisse au plus haut degré de son effort la vérité qui la constitue dans son essence même, et de là découle pour elle le contentement le plus élevé qu'il y ait; sachant qu'elle est en Dieu et qu'elle ne peut être conçue que par Dieu, c'est à Dieu qu'elle rapporte la cause de sa joie comme la cause de son être : ainsi elle aime Dieu. Or cet amour de Dieu, qui échappe à toutes les vicissitudes de l'amour sensible, est un amour intellectuel, par suite aussi un amour éternel. Et, dans cet amour intellectuel, Dieu et l'homme communiquent intimement. Car Dieu, qui en soi est impassible, produit comme mode de la Pensée une idée de lui-même, par laquelle il se connaît comme cause de son infinie puissance. Il s'aime ainsi lui-même, mais essentiellement dans ce qu'il engendre. En tant qu'il s'aime lui-même, il aime donc les hommes; et comme l'essence éternelle de l'âme humaine est une modification de la Pensée divine, l'amour de l'âme envers Dieu et l'amour de Dieu envers les hommes sont une seule et même chose. En cet amour consiste le salut, la béatitude, ou, comme disent les Livres sacrés, la Gloire.

Mais il faut bien s'entendre : la béatitude ne s'ajoute pas à la vertu comme une récompense qui y serait attribuée par surcroît : la béatitude est la vertu même. Elle n'est pas non plus l'effet de notre victoire sur les passions : elle en est la cause. Les exigences du langage et les habitudes de l'imagination nous obligent à la représenter comme si elle commençait à un certain moment du temps, comme si elle était le succès graduellement poursuivi et finalement conquis de notre effort : mais en vérité elle est, hors de la durée, le principe de la liberté que nous manifestons dans la vie présente. Ainsi il semble que la doctrine spinoziste porte à l'extrême, en l'appropriant à la forme spéciale de son rationalisme, la conception religieuse de la grâce; elle en rejette l'idée d'une élection arbitraire, ainsi que celle d'une réprobation positive attachée à l'impuissance : elle en retient l'idée de la détermination éternelle de notre destinée par la puissance infinie de Dieu qui nous produit chacun avec une certaine essence. Mais il n'y a là pour Spinoza aucun mystère : car on ne saurait traiter de mystère la nécessité rationnelle en vertu de laquelle de la nature divine doivent découler une infinité de choses constituées par des essences diverses. « On voit, dit Spinoza, combien vaut le Sage et combien il l'emporte en pouvoir sur l'ignorant que la seule passion conduit. L'ignorant, outre qu'il est ballotté de mille façons par les causes extérieures et qu'il ne possède jamais le vrai contentement de l'âme, vit dans une sorte d'inconscience de lui-même, de Dieu et des choses, et, sitôt qu'il cesse de pâtir, il cesse aussi d'être. Le sage au contraire, considéré comme tel, sent à peine son âme troublée; mais, ayant par une certaine nécessité éternelle conscience de lui-même, de Dieu et des choses, il ne cesse jamais d'être, et il est toujours en possession du vrai contentement de l'âme. »

***

Ainsi conclut l'*Éthique* de Spinoza. Elle a voulu être la justification philosophique de cette grande idée religieuse, que le salut est uniquement dans l'amour de Dieu. Mais, par une sorte de paradoxe qui en fait à la fois la grandeur et l'insuffisance, de Dieu, de l'homme et de leurs rapports, elle a prétendu ne retenir comme vrai que ce qui peut se traduire dans le langage de la réalité la plus nue et de la nécessité la plus impersonnelle; elle a compris par la même raison géométrique la manifestation de la Substance infinie en une infinité de modes et la reconnaissance qu'opèrent les âmes, par leur entendement, de leur union avec la Substance infinie. Sans supprimer la vie intérieure, elle a prétendu l'entretenir non par des ressources qui lui fussent propres, mais par l'objet qui la domine et auquel elle est éternellement liée. L'aspect subjectif de l'individualité, de l'effort, de l'action est ainsi condamné ou ramené à une illusion; il n'en subsiste que l'aspect objectif, réductible à des causes qui les expliquent dans l'homme sans les expliquer par l'homme, qui ne sauraient souffrir même un simple partage avec cette prétendue cause, que serait la volonté réfléchie de se représenter des fins et de se déterminer par choix pour certaines d'entre elles. De là résulte sans aucun doute l'aversion qu'a si souvent et comme immédiatement provoquée le spinozisme. Se dépouiller de soi pour se satisfaire par ce qui n'a rien de soi et n'a aucune intimité avec soi : il a paru que cette exigence avait quelque chose de par trop violent pour notre nature et qu'elle était dans le fond contradictoire.

De là aussi, en retour, l'attrait puissant que le spinozisme a exercé sur les intelligences habituées par leur genre d'éducation et leur mode de recherche à ne prendre intérêt qu'à la vérité des choses comme choses, mais portées en outre à se représenter les

choses dans un ordre total et systématique d'où leur vie puisse tirer son sens et sa règle. Elles sont naturellement conquises par cette tentative en quelque manière héroïque pour supprimer toute accommodation préalable de la doctrine à nos tendances, pour ne rien accepter qui vienne uniquement du dedans de nous-mêmes, pour tirer d'un savoir portant sur l'ensemble des objets la matière positive et le principe certain d'une espèce de religion. Mais est-ce une religion véritablement que cette métaphysique de la science purement objective, autrement dit, que cette conception qui, ne se reliant à l'homme que par la faculté suprême de comprendre l'ordre ou l'unité, laisse inévitablement hors d'elle tant d'éléments humains, et à un degré infiniment plus considérable encore, tant d'êtres humains?

Il est remarquable que le spinozisme échappe en quelque mesure à ce défaut. La force singulière et la valeur universelle du sentiment religieux qui l'inspire dominent et entraînent la logique des idées qui le constituent. Quand ces idées réussissent à convaincre, c'est souvent par la vertu du sentiment dont elles sont l'expression incomplète. Elles s'imprègnent de toutes ces aspirations subjectives de l'âme, qu'elles dépouillent pourtant de toutes leurs virtualités caractéristiques pour les réduire à la pure connaissance de leur objet souverain. Au fait, si loin que Spinoza ait voulu pousser l'exclusion de tous les éléments qui ne sont sentis et qualifiés que par nous à l'intérieur de notre conscience, il les a d'une certaine façon réintégrés en faisant correspondre aux perceptions et aux idées des états affectifs qui en traduisent pour nous, dans une expérience concrète, le degré de vérité. Il a assurément trop cru à l'exactitude de cette traduction qui lui était imposée par son système. Il a trop cru que la joie et la tristesse étaient liées à une connaissance vraie ou fausse, et il s'est appuyé en particulier sur ce rapport, trop simple et souvent arbi-

traire, pour refuser toute valeur à la mortification et au sacrifice, pour discréditer l'ascétique chrétienne. Mais il s'est servi aussi de cette intime liaison de la connaissance vraie et de la joie pour attribuer aux rapports de l'homme et de Dieu, pour attribuer finalement à la nature divine elle-même un autre sens et d'autres déterminations que ceux que comportait strictement une représentation rationnelle de l'être. Dieu, qui, d'après le premier livre de l'*Éthique*, est absolument supérieur et étranger à toutes les formes de la sensibilité et de l'activité humaines, est conçu dans le cinquième livre comme éprouvant dans la Gloire la joie d'un amour infini : Dieu s'aime lui-même, et, en tant qu'il s'aime lui-même, il aime les hommes; bien mieux c'est parce que Dieu se manifeste par les essences des âmes humaines considérées comme éternelles qu'il aime les hommes effectivement capables de l'aimer. Ainsi s'opère spécialement une union de Dieu et de l'homme qui dépasse de beaucoup, semble-t-il, l'ordre de la nécessité impersonnelle et indifférente par lequel les prémisses du système exprimaient le rapport de la Substance infinie à tous les êtres finis, quels qu'ils fussent. L'homme et ses tendances profondes finissent par reprendre ainsi d'une certaine manière la place privilégiée dont ils avaient été destitués.

Néanmoins cette « humanité » ne reparaît dans la doctrine qu'insuffisamment. La destinée humaine s'y règle sans qu'entrent en jeu d'autres facultés que celles qui servent à la connaître telle qu'elle est. L'action y est estimée selon ce qu'elle manifeste ou ce qu'elle produit nécessairement, non selon le sujet qui l'accomplit; la forme même de l'action y est tenue pour illusoire en ce qu'elle exprime sous l'espèce de fins réfléchies à poursuivre ce qui résulte simplement de notre essence; les lois du développement des passions y remplacent toutes les apparentes initiatives de la conscience humaine. Ainsi se trouve diminué et parfois comme réduit à rien le rôle des dispositions inté-

rieures, tout autant que celles-ci ont leur principe dans une première et radicale volonté de bien ou de mal faire : ainsi sont tenues pour vaines toutes les qualifications proprement morales qui estiment la valeur de ces dispositions. Assurément la doctrine travaille à restituer toute la matière de la moralité; mais elle en supprime, pour ainsi dire, toute la forme; elle néglige de parti pris et l'intention avec laquelle l'agent se détermine et l'idée de la règle obligatoire par laquelle il se détermine : elle néglige autrement dit ce qu'il veut faire et ce qu'il doit faire pour ne considérer que ce qu'il est et ce qu'il fait par nature. Elle n'admet pas que la raison puisse gouverner la conduite autrement que par la connaissance de ce qui est en vertu de la puissance nécessaire de l'Être infini. Raidissant ainsi déjà la pensée religieuse qui l'inspire, elle y sacrifie, dans un effort d'abstraction extrême, ce que l'action morale comporte de caractères proprement humains en dehors du savoir et ce qu'elle réclame d'autonomie.

VI

KANT

Dans la vie de Kant il n'y a eu d'extraordinaire que la puissance intellectuelle de l'homme qui l'a vécue. Le seul événement qui l'ait, à une certaine heure, quelque peu agitée a été l'opposition faite par le gouvernement prussien au livre sur la *Religion dans les limites de la simple raison*. Mais ce conflit tardif et momentané avec l'autorité politique ne saurait, par exemple, se comparer, même de loin, au conflit autrement tragique que Spinoza eut à subir avec l'autorité ecclésiastique juive, et qui était la suite d'une très grave décision intérieure. Les plus grandes perplexités de Kant furent, — et encore seulement pour un temps, — les perplexités de sa pensée. Elles purent parfois être liées en quelque façon à ce qu'avaient de vif et de fort ses convictions intimes; mais elles n'en atteignirent jamais le fond solide, dans ce qu'il avait surtout de personnel. Kant put donc se composer une existence unie et sans traverses; il la préserva avec soin de toutes les variations extérieures qui auraient pu en altérer l'ordonnance régulière. Tandis que nous avons vu Descartes céder longtemps à son humeur voyageuse; penser et écrire en esprit dégagé de toute préoccupation de métier, Kant, comme autrefois Socrate qui ne voulut point s'éloigner du territoire d'Athènes, resta fixé dans sa ville natale; et avec tout son effort de recherche personnelle comme avec tout son génie, il y réalisa en perfection le type de l'ancien professeur d'une université allemande.

***

Emmanuel Kant naquit à Kœnigsberg le 22 avril 1724. Sa famille était-elle, comme il se plaisait à le prétendre, d'origine écossaise? Ce n'est point positivement sûr. Son père, Jean-Georges, était sellier : homme de petite instruction, mais d'intelligence droite, d'activité laborieuse, d'honnêteté rigide. Sa mère, Anna-Regina Reuter, était une femme de grand sens et de grand cœur, très pénétrée de ses croyances religieuses, mais sans exaltation et sans fanatisme. Kant reconnaissait avec émotion tout ce qu'il devait à cette éducation du foyer. « Jamais, au grand jamais, déclarait-il, je n'ai rien eu à entendre de mes parents qui fût contre les convenances, rien à voir qui fût contre la dignité. » A sa mère surtout il fut toujours lié, non seulement par toute la tendresse et toute la gratitude de son cœur, mais encore par les dispositions morales profondes qu'en lui il sentait venir d'elle. « Ma mère, disait-il encore volontiers, était une femme affectueuse, riche de sentiment, pieuse et probe, une mère tendre qui, par de pieux enseignements et l'exemple de la vertu, conduisait ses enfants à la crainte de Dieu. Elle m'emmenait souvent hors de la ville, attirait mon attention sur les œuvres de Dieu, s'exprimait avec de pieux ravissements sur sa toute-puissance, sa sagesse, sa bonté et gravait dans mon cœur un profond respect pour le Créateur de toutes choses. Je n'oublierai jamais ma mère; car elle a déposé et fait croître le premier germe du bien en moi; elle ouvrait mon cœur aux impressions de la nature; elle excitait et élargissait mes idées, et ses enseignements ont eu sur ma vie une influence salutaire toujours persistante. » La mère de Kant mourut alors qu'il n'avait encore que treize ans, non cependant sans avoir discerné certains dons exceptionnels de son fils Emmanuel.

La foi commune de la maison était le piétisme,

forme renouvelée et particulièrement austère du protestantisme luthérien, qui insistait avec une énergie extrême sur la réalité du mal et la nécessité de la régénération, ainsi que sur les droits souverains de la conscience personnelle dans l'adhésion aux vérités religieuses. Kant reçut une éducation piétiste non seulement dans sa famille, mais encore au Collège Frédéric, dont le directeur, Franz-Albert Schultz, homme d'une valeur et d'une autorité considérables, conciliait avec son piétisme le rationalisme de l'école de Leibniz et de Wolff. Pourtant, si Kant accepta avec une docilité respectueuse l'influence de Schultz, il garda peu de goût pour les pratiques de dévotion multipliées et minutieuses dont le piétisme avait composé pour une large part le régime du collège. Pendant ses années d'écolier il se familiarisa surtout avec la langue et les œuvres des écrivains latins qui lui fournirent plus d'une fois, dans son enseignement comme dans ses livres, des réminiscences précieuses et qui laissaient toujours dans son esprit l'empreinte de leur force et de leur gravité.

***

En 1740, il se fit immatriculer à l'Université. On ne sait point avec précision comment il y organisa ses études. S'il suivit les leçons de Schultz sur la *Dogmatique*, rien ne prouve qu'il ait jamais voulu se préparer au ministère ecclésiastique : en tout cas il ne fut pas régulièrement inscrit pour les cours de théologie. Il tâcha sans doute de satisfaire sa curiosité, qui était aussi variée que vive, par les enseignements qui étaient les plus nouveaux pour lui. C'est ainsi qu'il s'initia avec une ardeur singulière à la science de la nature telle que la professait un maître remarquable, Martin Knutzen, qui, tout en combinant comme Schultz le piétisme avec le rationalisme de l'école wolffienne, s'était fait le zélé propagateur des idées scientifiques de

Newton. Il est à observer que les premiers écrits de Kant portent presque tous sur des questions concernant la science de la nature. Celui qu'il composa en premier lieu et qu'il présenta dès 1746 au Doyen de la Faculté de Théologie était destiné à accorder la doctrine de Descartes et celle de Leibniz sur la mesure de la force d'un corps en mouvement; il avait pour titre *Pensées sur la véritable évaluation des forces vives*, et ce titre provoquait une épigramme de Lessing : « Kant s'engage dans une rude entreprise pour l'instruction du monde. Il évalue les forces vives; il n'y a que les siennes qu'il n'évalue pas ». Épigramme déjà injuste pour l'œuvre d'alors, mais comme ironiquement rectifiée en outre par le principe qui devait être plus tard l'âme de la critique kantienne et selon lequel il ne faut point laisser la raison spéculer sans avoir au préalable mesuré sa puissance. Mais ce qui est sûr, c'est que, dans la préface de ce premier ouvrage, Kant exprimait sans détour la confiance qu'il mettait dans son esprit, et l'intention très décidée qu'il avait de penser par lui-même : « Je me suis déjà tracé la voie où je veux marcher, écrivait-il. Je prendrai ma course et rien ne m'empêchera de la poursuivre. »

En mars 1746, il avait perdu son père. Dépourvu de ressources, il alla comme précepteur dans plusieurs familles. Il quitta ainsi Kœnigsberg pour plusieurs années, sans d'ailleurs s'en éloigner beaucoup. Dans la maison de la comtesse Keyserling, femme d'une rare distinction d'esprit qu'il devait plus tard retrouver et fréquenter à Kœnigsberg, il rencontra une société élégante et polie, qui lui plaisait extrêmement; il y fit bonne figure; il y prit le goût des belles manières; il y aiguisa son sens d'observateur. Comment il s'acquitta de ses fonctions de précepteur, nous ne le savons point. Il les remplit certainement de façon à s'éclairer lui-même sur les meilleures méthodes d'enseignement. Par surcroît ce temps ne fut pas perdu pour l'accroissement de ses connaissances et l'avancement

de son esprit. Car c'est vers la fin de cette période qu'il publia, sans nom d'auteur, son *Histoire universelle de la nature et théorie du ciel* (1755).

***

Revenu à Kœnigsberg et ayant conquis les titres nécessaires, il inaugura par un cours libre en 1755-1756 le long enseignement qu'il devait donner à l'Université. Cet enseignement, au cours de sa carrière, porta sur les matières les plus diverses, les mathématiques, la physique, la logique, la métaphysique, la philosophie morale, le droit naturel, puis sur la géographie physique, plus tard sur l'anthropologie, la pédagogie, la théologie naturelle. Comme professeur, Kant restait sans doute respectueux des divisions et des définitions scolastiques qui lui semblaient une garantie de précision et de rigueur; mais il savait ne point s'y asservir, et il laissait souvent sa pensée et sa parole se répandre librement devant ses élèves émerveillés : Herder, qui fut l'un d'eux, de 1762 à 1764, traçait, longtemps après, de son maître ce portrait : « J'ai eu le bonheur de connaître un philosophe, qui était mon maître. Il était alors dans tout l'éclat de l'âge; et il avait une gaîté alerte de jeune homme, qui, à ce que je crois, l'accompagne encore dans ses années de vieillesse. Son front découvert, taillé pour la pensée, était le siège d'une sérénité et d'une joie inaltérables; de ses lèvres coulaient les discours les plus riches en idées; plaisanterie, esprit, verve, tout cela était docilement à son service, et ses leçons étaient le plus intéressant des entretiens. Le même esprit, qu'il employait à examiner Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius, Hume, à scruter les lois de la nature chez Newton, Kepler, les physiciens, il l'appliquait à interpréter les écrits de Rousseau qui paraissaient alors, l'*Émile* et la *Nouvelle Héloïse*, au même titre que toute découverte physique qui venait à lui être connue. Il les appréciait et il revenait

toujours à une connaissance de la nature libre de toute prévention, ainsi qu'à la valeur morale de l'homme. L'histoire de l'humanité, des peuples, l'histoire et la science de la nature, la mathématique et l'expérience, telles étaient les sources où il puisait de quoi alimenter ses leçons et ses entretiens. Rien de ce qui est digne d'être su ne lui était indifférent; aucune cabale, aucune secte, aucun préjugé, aucun souci de renommée ne le touchait en rien, auprès de la vérité à accroître et à éclaircir. Il excitait les esprits et les forçait doucement à penser par eux-mêmes; le despotisme était étranger à son âme. Cet homme, que je ne nomme qu'avec la plus grande reconnaissance et le plus grand respect, est Emmanuel Kant; son image, je l'ai toujours, pour ma joie, sous mes yeux. »

C'était en effet à éveiller la raison de ses auditeurs que Kant tendait avant tout. Penser par soi-même, chercher par soi-même, voler de ses propres ailes : telles étaient les maximes qu'il redisait sans cesse. Il s'inquiétait de voir noter sans discernement sur le papier ce qui tombait de sa bouche, et il prévenait ses élèves qu'ils devaient, non pas apprendre une philosophie, mais apprendre à philosopher. Il réagissait vigoureusement contre l'étroitesse de la science spéciale, qui, non contente de prétendre se suffire à elle-même, veut tout mesurer à elle. Ces spécialistes, qui n'ont qu'un œil sur le monde, il les nommait des cyclopes. Le cyclope de la littérature, le philologue, disait-il, est le plus arrogant; mais il y a aussi des cyclopes de la théologie, du droit, de la médecine, même de la géométrie. A tous ces cyclopes, ce n'est pas la force qui manque, c'est la puissance et l'étendue de la vision. A la philosophie de leur donner l'œil qui leur manque, ou plutôt de leur assurer l'intégrité du regard. C'est sur la philosophie seule que peut se fonder ce que Kant appelait « l'humanité des sciences ».

***

Malgré la haute valeur de son enseignement, la variété et l'intérêt déjà grand de ses travaux, Kant, par suite de diverses circonstances, ne put obtenir qu'en 1770 le titre de professeur ordinaire de Logique et Métaphysique à l'Université de Kœnigsberg. Cette promotion coïncida à peu près avec la formation dans son esprit des idées essentielles d'où devait sortir sa philosophie définitive. Auparavant il s'était surtout rendu compte des difficultés auxquelles se heurtait l'explication philosophique de la science de la nature ainsi que la prétention de la métaphysique à connaître des réalités supra-sensibles. Maintenant il commençait à apercevoir le moyen de résoudre définitivement ces difficultés, non sans contraindre la raison à certains sacrifices, mais du moins en faisant résulter d'un examen de la pensée par elle-même et la nécessité de se limiter et le droit d'imposer souverainement à l'intérieur de son domaine légitime l'autorité de sa juridiction. L'ouvrage qui apporta au monde non seulement une philosophie nouvelle, mais encore et surtout une méthode nouvelle pour philosopher, avait pour titre la *Critique de la raison pure;* il parut en 1781. Kant avait alors cinquante-sept ans. Il n'avait fixé et organisé ses idées qu'après de lentes réflexions dans tous les sens et la plus rigoureuse épreuve de ses forces. Son génie n'avait pu se développer ou se satisfaire par ces intuitions spontanées qui, chez d'autres, découvrent presque d'emblée, à une heure de plus ou moins grande jeunesse, les objets et les moyens de la tâche à remplir; il avait dû conquérir, par l'exercice de la critique, son originalité; il avait été une longue patience. Mais une fois cette œuvre parue Kant avait en main à peu près tout ce qui lui était nécessaire pour en développer tout le sens et toutes les applications possibles; il pouvait faire succéder presque sans interruption les

articles aux articles, les livres aux livres. Après avoir éclairci et simplifié l'exposé de la *Critique de la raison pure* dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science* (1783), il établissait notamment les principes de sa morale dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) et la *Critique de la raison pratique* (1788); dans la *Critique de la faculté de juger* (1790), où il traite du sens et de la valeur des notions de beauté et de finalité, il achevait d'étudier ce que devait comprendre, selon lui, cette discipline nouvelle qu'il avait instituée, la Critique.

Tous ces ouvrages, il faut le reconnaître, ne sauraient invoquer en leur faveur l'agrément ou l'aisance du style. Kant ne s'y préoccupe que de suivre et de justifier sa pensée. Il use abondamment du vocabulaire technique que les philosophies antérieures lui ont légué, et il y ajoute bon nombre de termes du même genre, d'un aspect souvent peu engageant. Sa langue est scolastique à l'excès, enchevêtrée dans ses périodes, surchargée d'incidentes et de parenthèses. Ce n'est point qu'il n'ait été capable de mettre dans ses phrases plus de variété de ton et de limpidité. Certains écrits de sa première période, en particulier ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, sont d'une forme ingénieuse et souple, et, jusque dans les écrits consacrés aux idées de la *Critique*, divers passages çà et là se libèrent heureusement des procédés d'explication trop didactiques. Mais Kant se reconnaît lui-même de plus en plus inhabile à se rendre « populaire ». En tout cas, plus ou moins difficile à être saisie à travers le style qui la recouvre, sa pensée apparaît toujours d'une précision extrêmement rigoureuse et d'une parfaite plénitude de sens.

Écrivain et professeur, le philosophe Kant continua pendant de longues années avec une régularité tranquille l'exposition méthodique de son système et l'exercice de ses fonctions. Dans l'uniformité de son existence voyons donc se profiler sa physionomie.

*
* *

Il était de petite taille; il avait la poitrine plate et presque concave, les épaules étroites, les os et les muscles peu développés, l'articulation de l'épaule et du bras droit légèrement déboîtée, de fort beaux yeux bleus. De constitution débile, sujet à de fréquents malaises, il voulut toujours se rendre compte par lui-même de son état et échapper, par un régime qu'il s'était fixé, à l'assistance extérieure des médecins. « Je veux bien mourir, disait-il, mais non pas par la médecine. » Il répétait volontiers que sa santé, que sa longévité était son œuvre. Il avait réglé jusqu'à la minutie l'emploi de ses journées; et si la faiblesse de l'âge ne laissa plus sur le tard apparaître chez lui que l'automatisme des habitudes contractées, c'était l'intelligence la plus vigoureuse, la plus maîtresse d'elle-même, qui avait tout d'abord décrété cette discipline. En toute saison, cinq minutes avant cinq heures du matin, son domestique, Lampe, ancien soldat prussien, pénétrait dans sa chambre et lui disait : *Il est temps.* A cet appel Kant, sous aucun prétexte, ne différait jamais de se rendre. Souvent, devant d'autres personnes, il mettait une sorte de coquetterie à demander à son domestique : « Lampe, depuis trente ans, a-t-il fallu m'éveiller deux fois? — Non, monsieur le professeur, » répétait invariablement le vieux militaire. Aussi bien que pour son sommeil, Kant s'était tracé pour son travail, son repos, ses distractions, ses promenades, ses repas un programme précis qu'il observait avec l'exactitude la plus ponctuelle. Il était l'homme qui n'agit en tout que selon sa conviction propre, mais qui rapporte aussi sa conviction à des maximes certaines, clairement définies et solidement éprouvées. Il ne faisait que ce qu'il voulait; mais il voulait, autant que possible, ne rien laisser dans la vie qui ne fût réglé par des principes fermes; pour

toutes les circonstances, grandes ou petites, il estimait d'avance qu'il y avait une conduite à tenir, qui était la bonne. L'union de la liberté et de la loi : voilà ce qui fut, en même temps que le thème essentiel de ses spéculations morales, le trait caractéristique de sa personnalité.

Ses biographes ont vanté à l'envi la joyeuse vivacité de son humeur. Mais elle paraît avoir été chez lui une conquête de sa volonté plutôt qu'un don de nature. Lui-même a raconté comment, prédisposé à l'hypocondrie par sa constitution organique, il avait triomphé des images obsédantes qui lui représentaient démesurément son mal et substitué peu à peu à la versatilité inquiète de ses sensations le calme indifférent et même la sérénité souriante de l'âme. Aux impulsions et aux caprices des affections naturelles il estimait que l'on devait préférer la constance réfléchie du jugement. Il était très bienfaisant, d'une politesse exquise, d'une bienveillance sincère et profonde, d'un dévouement sûr, mais en se défiant toujours du dérèglement que les inclinations aveugles de la sensibilité peuvent mettre dans ces vertus. Il ne se maria point; et il n'eut avec ses parents les plus proches que de rares rapports, sans expansion et sans familiarité affectueuse; il ne manqua point cependant de les soutenir de ses bienfaits. Il ne se retrancha pas du reste dans une solitude égoïste. Il avait des amis, qu'il choisissait dans les professions les plus diverses, hommes d'affaires autant qu'hommes d'études, fonctionnaires publics, négociants. Il les conviait fréquemment à des repas, combinés autant que possible selon cette maxime, que le nombre des invités ne doit pas être au-dessous du nombre des Grâces, ni au-dessus de celui des Muses. Il était charmé de se délasser là de ses travaux par des propos de toute espèce. Il tenait à ce que la conversation fût à la fois animée et courtoise, ne pouvant souffrir les moments de calme plat, ni les expositions doctrinales, mais prisant fort l'amé-

nité des manières, et s'accommodant mal de cette promptitude à répliquer et à contredire qui est un commencement d'offense. Il acceptait cependant la discussion pourvu qu'elle restât mesurée; car il faisait un cas infini de la droiture, et il croyait que la première vertu de l'amitié est la franchise. A la loyauté du commerce avec ses amis il n'était pas sans ajouter une sollicitude prête à agir, et même, à l'occasion, quelque tendresse. Mais ce qui réglait avant tout ses rapports avec toutes les personnes quelles qu'elles fussent, c'était une haute pensée de sincérité et de bienveillance. Il avait le mensonge en aversion, et il condamnait impitoyablement l'indulgence ou l'approbation que le monde lui accorde dans des cas réputés exceptionnels. Il se défendait énergiquement d'avoir jamais voulu causer à autrui quelque dommage ou quelque peine. « Messieurs, disait-il un jour, je ne crains pas la mort, je saurai mourir. Je vous assure devant Dieu que, si je sentais cette nuit que je vais mourir, je lèverais les mains jointes et je dirais : Dieu soit loué! Mais si un mauvais démon se plantait sur moi et me soufflait à l'oreille : « Tu as rendu un homme malheureux », oh! alors ce serait tout autre chose. »

***

Ces traits de son caractère s'expriment dans sa façon de philosopher. Quoique l'imagination spéculative soit chez lui naturellement assez puissante, elle s'est soumise de plus en plus, avec d'infinis scrupules, aux strictes exigences de la recherche méthodique. C'est un amour de la vérité, très simple et très fort, qui gouverne les curiosités de son intelligence, et cet amour de la vérité domine de très haut dans son âme la joie de découvrir et d'inventer. Aucune virtuosité, aucun besoin de paradoxe, même dans l'intérêt de l'idée à propager, aucune façon d'éluder par art les problèmes, mais un attachement direct à l'objet qu'il s'agit

d'expliquer, une censure toujours prête à s'exercer sur la notion qui n'a pas fourni ses preuves, un constant souci de définition rigoureuse, une sagacité pénétrante au lieu de la divination arbitraire, une infatigable patience à attendre que la lumière se soit portée des parties au tout : ce sont là quelques-unes des marques les plus saillantes de son esprit philosophique. Il sait faire surgir les questions là même où semblent régner les solutions admises; il sait dégager les contradictions qui se dissimulent dans des théories trop facilement compréhensives ou conciliantes. Surtout il reste convaincu que l'intelligence humaine n'a aucune faculté d'intuition pour apercevoir directement les vérités métaphysiques. A son ami Hamann, le *Mage du Nord*, dont la pensée se répandait en révélations et en vues, il écrivait : « Donnez-moi votre avis, je vous prie, en quelques lignes, mais, s'il est possible, dans la langue des hommes. Car, pauvre enfant de la terre que je suis, je ne suis point du tout fait pour cette langue des dieux qui est celle de la *raison intuitive.* » C'est donc par les efforts renouvelés de sa raison discursive qu'il travailla à la constitution de son système. Mais son système une fois constitué, il le jugea capable de résoudre par développement interne ou par rayonnement tous les problèmes accessibles à l'homme; il y vit l'expression définitive de la vérité, trop nouvelle encore sans doute pour se faire entendre de tous, mais trop certaine en elle-même pour ne pas dissiper à la longue les obscurités des intelligences et pour ne pas être, s'il le fallait, ressuscitée un jour.

*
* *

Pour troubler un moment la tranquillité d'une vie aussi simple et aussi unie il fallut la réaction politique qui suivit la mort de Frédéric II et l'avènement de Frédéric-Guillaume II. Kant avait trouvé chez Frédéric II protection et estime; mais sous le nouveau

règne, beaucoup moins favorable à la liberté philosophique, la censure ne voulut point laisser paraître dans une revue le second des articles qui devaient composer le livre de Kant sur la *Religion dans les limites de la simple raison;* et quand le livre eut été publié, un rescrit royal vint apporter à Kant un blâme et lui demander des explications. Kant dut s'engager à ne jamais écrire ou enseigner sur la religion, « comme sujet très fidèle de Sa Majesté ». Il est vrai d'ailleurs que cet engagement devait expirer avec la fin du règne sous lequel il l'avait pris; et de fait, après l'avènement de Frédéric-Guillaume III, il traita de nouveau de ces problèmes en toute liberté.

Si enfermé qu'il parût dans sa tâche et dans ses habitudes, il suivait avec un intérêt passionné les grands événements politiques de son temps. Tout en se défendant de l'utopie, il croyait à la possibilité et à la nécessité d'organiser les sociétés humaines selon un idéal rationnel. Il avait sympathisé avec les Américains contre les Anglais dans la guerre de l'indépendance; il salua avec enthousiasme la Révolution française, et s'il eut en horreur les excès auxquels elle se porta, il persista à voir en elle un fait souverainement décisif, qui témoigne que dans l'humanité la pure idée du droit est capable de l'emporter sur la force des préjugés.

*
* *

Ce fut le 23 juillet 1796 que Kant fit sa dernière leçon à l'Université. Depuis quelque temps déjà il se plaignait du déclin de ses forces; il finit par prendre conscience d'un affaiblissement considérable de sa puissance intellectuelle. Il écrivait encore; mais il avait la douleur de sentir sa pensée mal répondre à son effort et se dérober aux tâches dont il concevait l'idée : « supplice de Tantale », disait-il. Pendant sa dernière année il perdit presque complètement la vue

et la mémoire. Il mourut le 12 février 1804. Ses funérailles furent pour la ville de Kœnigsberg un deuil public. A l'endroit où reposent ses restes est inscrite la phrase fameuse qui se trouve dans la conclusion de la *Critique de la raison pratique* : « Deux choses remplissent l'âme d'une admiration et d'un respect toujours nouveaux, toujours croissants, à mesure que la réflexion y revient plus souvent et s'y applique davantage : *le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale au dedans de moi.* »

Comme il avait vu sa philosophie ne se produire définitivement en lui qu'au terme d'un long effort, il n'en prévoyait le triomphe complet qu'au terme d'une longue période de temps, au bout de cent ans, disait-il. Il estimait d'ailleurs avoir fait plus qu'ajouter aux doctrines antérieures une doctrine nouvelle : il avait conscience d'avoir opéré une révolution dans la façon même de philosopher. Et c'est ce qu'il avait marqué en donnant à ce qu'il y avait de plus original dans son œuvre le nom de « Critique ».

*
* *

Que signifie donc ce terme de « Critique » qui figure dans les titres des principaux livres de Kant : *Critique de la raison pure* (1781), *Critique de la raison pratique* (1788), *Critique de la faculté de juger* (1790)? Pour en comprendre le sens, il faut tâcher de concevoir la portée du problème capital que Kant a été conduit à se poser, et qui est le problème de la possibilité de la métaphysique. En principe, la métaphysique est une science qui prétend connaître par la seule raison, c'est-à-dire sans recours à l'expérience, la réalité essentielle de toutes choses; elle part de l'idée que la raison est faite pour comprendre l'être tel qu'il est en soi et qu'elle a par conséquent le pouvoir, si le monde sensible ne répond pas ou ne répond qu'imparfaitement à ses exigences, d'affirmer et de démontrer

l'existence d'objets supra-sensibles. Comment la métaphysique ne serait-elle pas assurée du droit qu'elle a de représenter par des concepts rationnels l'être véritable, alors qu'elle trouve dans les mathématiques pures l'exemple et le modèle d'une science qui atteint des objets, qui se forme et se développe sans l'intervention de l'expérience?

Mais ce rapprochement même a fait ressortir aux yeux de Kant le contraste saisissant qu'offrent le succès des mathématiques et l'insuccès de la métaphysique. Les mathématiques sont une science constituée dont tout le monde admet la certitude, et qui continue à s'accroître dans les mêmes conditions. Au contraire, la métaphysique, toujours livrée aux controverses, semble être une tâche à toujours recommencer, ou mieux peut-être, à abandonner. Du temps de Kant, en Allemagne, malgré le grand effort qui avait été fait un peu auparavant par Wolff et ses disciples pour tirer des conceptions les plus importantes de Leibniz un système complet et bien lié, la métaphysique était plutôt en discrédit : c'était, nous dit Kant, une mode bien portée que de lui témoigner du mépris. Or, sans souscrire passivement à cet arrêt de l'opinion extérieure, Kant, après avoir accepté d'abord l'essentiel des principes wolffiens, avait été amené, soit par ses propres réflexions, soit par la lecture du philosophe empiriste anglais David Hume, à mettre au jour pour lui-même les causes qui avaient frappé la métaphysique d'impuissance.

Certes il est bien vrai que les mathématiques pures manifestent une certaine faculté légitime qu'a l'esprit d'opérer hors de l'expérience; mais les objets qu'elles comprennent de la sorte sont des objets qu'elles *construisent*, dont elles possèdent en quelque sorte d'avance tout le contenu par le procédé de génération intellectuelle qui le fait être, tandis que c'est l'ambition de la métaphysique de comprendre par la raison des objets *réels*, c'est-à-dire dont l'existence est posée hors de la

raison. Cette différence profonde suffirait déjà à expliquer les fortunes différentes qu'ont eues les mathématiques et la métaphysique. Mais en outre, quand elles s'emploient à rendre compte du même objet, à savoir la nature, les mathématiques et la métaphysique manifestent des tendances radicalement antagonistes ; par la soumission qu'elle fait aux mathématiques pour l'intelligence des phénomènes, la science de la nature requiert la continuité, la composition sans terme, la divisibilité infinie de la matière ; en tant au contraire qu'elle s'efforce de saisir le fond des choses, qu'elle cherche à se constituer comme métaphysique, elle est portée à affirmer l'existence d'éléments distincts, de substances simples et indivisibles. D'autre part, la prétention de la raison à comprendre par elle seule le réel, si forte qu'elle soit, n'en paraît que plus chimérique dès que l'on remarque que le réel, avec les propriétés et les relations qui lui sont propres, se refuse à entrer dans les formes purement logiques de la raison et, pour ainsi dire, les déborde : par exemple, le principe de causalité, qui régit toute explication du réel, énonce que, parce que quelque chose arrive, une autre chose doit être posée : comment pourrait-il donc se ramener à la raison logique qui, procédant selon le principe d'identité, ne peut aller que du même au même?

Telles sont les réflexions qui pendant un temps inclinent Kant à admettre que notre connaissance du réel, loin de dériver de la raison, n'est possible que par l'expérience et pour des objets d'expérience. Naturellement elles le détournent de la métaphysique, du moins de la métaphysique telle qu'on l'avait conçue jusqu'alors. Dans un curieux ouvrage où il s'essaie — avec quelque gaucherie, avouons-le — à l'ironie de Voltaire, *les Rêves d'un visionnaire éclaircis par les rêves de la métaphysique* (1766), il veut faire entendre que le métaphysicien qui dogmatise sur le fond des choses n'est pas si loin d'un illuminé comme Swedenborg,

qui prétend entrer par privilège spécial en communication directe avec le monde des esprits. Que la métaphysique, au lieu de poursuivre la tâche impossible d'étendre notre science au delà de l'expérience, se contente donc d'être la science des limites de la raison humaine! En dépit de préjugés persistants, elle ne laissera rien perdre ainsi de ce qui est essentiel au savoir et à la vie. Car ce qui dépasse notre connaissance est aussi ce qui est inutile pour régler notre conduite. Même les affirmations, comme l'affirmation de Dieu et celle de la vie future, que l'on estime indispensables à la moralité, en dépendent au contraire, loin d'en être le soutien; et ce n'est pas une suite de raisons démonstratives, c'est uniquement une foi morale qui en assure la vérité. « Parmi les innombrables problèmes qui se présentent d'eux-mêmes, dit Kant pour conclure, choisir ceux dont la solution importe à l'homme, c'est là le mérite de la *sagesse*. Lorsque la science a achevé le cours de sa révolution, elle arrive naturellement à un point d'humble défiance, et, irritée contre elle-même, elle dit : *Que de choses cependant que je ne connais pas!* Mais la raison mûrie par l'expérience, et devenue sagesse, dit d'une âme sereine par la bouche de Socrate, parmi les déballages d'une foire : *Que de choses cependant dont je n'ai nul besoin!...* La vanité de la science excuse volontiers son genre d'occupations sous prétexte d'importance, et l'on prétend communément dans ce cas que la connaissance rationnelle de la nature spirituelle de l'âme est tout à fait nécessaire pour garantir la conviction de l'existence après la mort, que celle-ci l'est à son tour pour fournir le mobile d'une vie vertueuse... Mais la véritable sagesse est compagne de la simplicité, et comme chez elle le cœur commande à l'entendement, elle rend d'ordinaire inutiles les grands appareils du savoir appris, et ses fins n'exigent pas de ces moyens qui ne peuvent jamais être à la portée de tous les hommes. Comment! N'est-il bon d'être vertueux

que parce qu'il y a un autre monde? Ou n'est-il pas vrai plutôt que les actions sont récompensées parce qu'en elles-mêmes elles furent bonnes et vertueuses? Le cœur humain ne contient-il pas des prescriptions morales immédiates, et faut-il pour mouvoir l'homme ici-bas dans le sens de sa destinée appuyer nécessairement les machines à un autre monde? Peut-il bien s'appeler honnête, peut-il s'appeler vertueux, celui qui s'abandonnerait volontiers à ses vices favoris s'il n'avait pas l'épouvante d'un châtiment à venir, et ne faudra-t-il pas dire plutôt qu'à la vérité il craint d'accomplir le mal, mais qu'il nourrit dans son âme une disposition mauvaise, qu'il aime le profit d'actions en apparence vertueuses, mais qu'il déteste la vertu même? De fait, ainsi que l'expérience en témoigne aussi, il y a tant d'hommes qui sont instruits et convaincus de la réalité d'un monde futur, et qui cependant, adonnés au vice et à la bassesse, ne songent qu'aux moyens d'échapper par fraude aux conséquences menaçantes de l'avenir! Mais il n'a jamais sans doute existé une âme droite qui pût supporter la pensée qu'avec la mort tout est fini, et dont les nobles tendances ne se soient pas élevées à l'espérance de la vie future. Aussi paraît-il plus conforme à la nature humaine et à la pureté des mœurs de fonder l'attente d'une autre vie sur les sentiments d'une âme bien née que de fonder au contraire sa bonne conduite sur l'espérance de l'autre vie. Il en est également ainsi de la *foi morale* dont la simplicité peut être supérieure à bien des subtilités du raisonnement, qui est véritablement la seule à convenir à l'homme dans n'importe quelle condition, puisqu'elle le conduit sans détour à ses véritables fins. Laissons donc à la spéculation et à la sollicitude des esprits désœuvrés toutes les doctrines tapageuses sur des objets si éloignés. Elles nous sont en réalité indifférentes, et ce qu'il y a de momentanément spécieux dans les raisons pour ou contre peut bien décider de l'assentiment des écoles, mais aurait

peine à décider en quoi que ce soit de la destinée future des honnêtes gens. Aussi bien la raison humaine n'a pas des ailes assez puissantes pour fendre les nuages élevés qui dérobent aux yeux les mystères de l'autre monde; et à ces gens de curiosité ardente qui désirent si vivement savoir ce qui s'y passe, on peut donner le simple, mais naturel avis, que sans doute le plus sage pour eux, c'est de *consentir à prendre patience jusqu'au jour où ils y arriveront.* Mais comme notre sort dans la vie future peut, selon toute vraisemblance, tenir à la façon dont nous avons accompli notre tâche dans celle-ci, je conclus par ce que *Voltaire* fait dire en fin de compte à son honnête *Candide*, après tant d'infructueuses discussions d'école : *Songeons à nos affaires, allons au jardin et travaillons.* »

*
* *

Kant croyait donc pouvoir renoncer à la métaphysique traditionnelle sans compromettre les grandes vérités morales et religieuses auxquelles il tenait pardessus tout; et, s'il y renonçait, c'était principalement parce qu'il avait été frappé des contradictions dans lesquelles tombe la raison lorsqu'elle s'applique à résoudre les questions dernières. Cependant, foncièrement rationaliste par son éducation intellectuelle comme par ses tendances propres, il ne pouvait se résigner à croire que la raison dût subir comme une condamnation sans appel la nécessité de ces conflits avec elle-même : qui sait si, tâchant d'en découvrir en elle-même la cause, elle n'arriverait pas par là à s'en rendre maîtresse? C'est dans ce sens que Kant orienta ses réflexions et ses recherches, et elles aboutirent, en effet, à restituer à la raison sous des formes nouvelles une juridiction souveraine sur le savoir et sur la vie. D'un mot, Kant sauva le rationalisme et, d'une certaine manière, la métaphysique par l'idéalisme.

Comment donc s'est constitué l'idéalisme kantien, et que signifie-t-il exactement?

Deux notions sont capitales dans la science mathématique de la nature; car le mouvement, auquel se ramènent tous les phénomènes matériels, ne peut être connu que par elles : ce sont l'espace et le temps. Or ces notions ne peuvent être fournies par les sens; car nous savons d'avance que tous les objets sensibles nous seront donnés dans l'espace et dans le temps, au point que nous pouvons faire abstraction de telles ou telles propriétés de ces objets, mais non de l'espace et du temps qui sont, eux, absolument inhérents à toute perception, externe ou interne. L'espace et le temps ont donc une sorte de *priorité* de droit sur toutes les données de la sensation; comme, d'un autre côté, ils sont dépourvus des caractères qui distinguent les choses réelles, ils ne sauraient avoir qu'une nécessité idéale : et de fait, ainsi que maintenant le découvre Kant, ils sont des conditions imposées à l'esprit humain par sa nature même pour la perception des objets sensibles : aussi, les objets sensibles ne sont-ils tels pour nous, et ne peuvent-ils nous affecter qu'en se soumettant à ces conditions. Si dans ces objets nous distinguons d'une part leur matière, c'est-à-dire les qualités *particulières* qu'ils offrent, d'autre part leur forme, c'est-à-dire ce qui fait d'une manière *générale* qu'ils peuvent être représentés, l'espace et le temps constitueront proprement leur forme. Et cette forme, redisons-le, appartient essentiellement à l'esprit qui y plie ce qu'il perçoit, juste pour le percevoir. Il n'y a donc d'objets de perception que par rapport à un sujet percevant qui met en œuvre pour cette fonction l'espace et le temps, marques de sa nature. Par suite, on conçoit que le monde matériel se prête aux déterminations mathématiques : il s'y prête par le seul fait d'être perçu suivant les conditions fondamentales de toute perception sensible. Ce qui est démontré de l'espace et du temps est vrai de tout ce

qui vient se mettre dans l'espace et dans le temps.

Considérer ainsi l'espace et le temps comme des éléments ou des formes *a priori*, c'est sans doute soutenir qu'étant rigoureusement nécessaires à la connaissance sensible, ils ne sauraient dériver des données qu'ils doivent encadrer; mais c'est aussi, plus profondément, prétendre qu'ils ne paraissent coexister avec ces données que parce que l'esprit les met en elles en les leur imposant : l'*a priori* exclut l'existence d'objets de la connaissance hors des conditions de la faculté de connaître; il implique au contraire le rapport direct et comme l'adhérence de tout objet de connaissance à ces conditions. L'esprit porte donc en lui la connaissance sensible, puisqu'il la ramène à certaines nécessités de sa nature. Mais la connaissance sensible se trouve limitée dans la perception des objets par cela même qui la rend possible; du moment, en effet, que ces objets pour être saisis doivent revêtir les formes de l'esprit, ils ne peuvent être saisis comme des objets existant en soi, mais seulement comme des objets donnés à la faculté de percevoir, comme des représentations du sujet. Une antique distinction, consacrée surtout par la philosophie platonicienne, se trouve ainsi reprise et modifiée : Platon, préoccupé d'amener à la connaissance un objet permanent, avait expliqué que cet objet ne saurait se trouver dans le monde sensible, qui ne s'offre que sous des aspects instables, et qui ne présente que des apparences, que des phénomènes; il faisait consister cet objet dans des Idées, êtres véritables qui réalisent tout ce qu'il y a d'intelligible et qui constituent une sorte de monde supra-sensible. Kant, par sa doctrine de l'espace et du temps, établit sur de nouveaux fondements la distinction des deux mondes; il soutient, lui aussi, que les données sensibles ne sont que des phénomènes, ne sont pas des choses en soi; seulement, pour lui, de ces données sensibles il y a science; et tandis que le platonisme n'en avait découvert que la propriété négative qui les opposait aux

Idées comme des apparences à la réalité, le kantisme en découvre cette propriété positive, qu'elles sont des apparences par l'esprit qui se les fait apparaître et les dispose ainsi à se laisser connaître. Muni de cette conception nouvelle, Kant pouvait pressentir qu'il était en voie de résoudre les contradictions qui avaient inquiété son intelligence et l'avaient fait douter pendant un temps de la puissance de la raison : est-ce que, par exemple, les conflits des mathématiques et de la métaphysique ne tiendraient pas à la méconnaissance d'une différence essentielle de points de vue, les mathématiques devant rester astreintes à la considération des phénomènes, la métaphysique prétendant toujours à la détermination des choses en soi?

***

Solution provisoire cependant, et qui ne développait pas toutes les conséquences de cette originale théorie sur l'espace et le temps : pour Kant encore, la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle se distinguent l'une de l'autre en ce que la première rapporte les objets à ses formes, tandis que la seconde se rapporte aux objets tels qu'ils sont en eux-mêmes. Ainsi la doctrine de la connaissance intellectuelle n'avait point participé au renouvellement qui s'était opéré dans la doctrine de la connaissance sensible, et, seulement débarrassée de quelques confusions et de quelques équivoques, semblait restaurer en fin de compte la métaphysique traditionnelle. Mais le clair énoncé d'un problème que Kant jusqu'alors n'avait pas aperçu dans toute sa profondeur, en provoquant de sa part de nouvelles recherches, l'amena à produire jusqu'au bout sa pensée : Comment peut s'expliquer, dans la connaissance intellectuelle, l'accord des représentations de l'entendement avec les choses? Tandis que l'empirisme, en faisant dériver l'entendement des choses, ruine la certitude de la connaissance,

le rationalisme ordinaire, en supposant que l'entendement est fait pour se représenter les choses et est naturellement en harmonie avec elles, supprime la question à résoudre. Or ce qui permet de résoudre cette question, c'est l'extension des principes déjà établis pour la connaissance sensible. Que la connaissance intellectuelle se distingue de la connaissance sensible par des caractères irréductibles, Kant continue à le soutenir. Mais, d'une façon générale, par cela seul qu'elles sont objets de connaissance, même intellectuelle, les choses doivent se conformer aux conditions de cette connaissance. La connaissance intellectuelle a, elle aussi, ses formes *a priori*, que Kant appelle, d'un mot emprunté à Aristote, des *catégories*; ces formes qui constituent l'acte de penser, identique dans toutes les intelligences humaines, ont pour rôle de représenter les objets dans un ordre régulier, indépendant de toutes les façons particulières de percevoir. Mais pour que des objets acceptent la maîtrise de ces formes, il faut qu'ils n'aient pas une nature qui les fixe comme nécessairement hors d'elles; c'est-à-dire que, du moment qu'ils sont connus par des pensées comme les nôtres, ils ne sauraient être des choses en soi; ils ne peuvent, à ce titre, qu'être donnés au sujet qui a pour fonction de les comprendre; ils ne peuvent être que des représentations de ce sujet, et qui lui servent directement de matière pour son action. Or les seules représentations de ce genre que notre esprit trouve à la fois en lui et devant lui, ce sont les phénomènes reçus par la sensibilité : et ce sont en effet ces phénomènes qui viennent remplir les formes de l'entendement. Telle est donc la fonction de la connaissance intellectuelle; elle consiste, non pas à atteindre des choses en soi dont l'existence, si réelle qu'elle soit, ne saurait sans contradiction se rendre relative aux déterminations de nos facultés, mais à remplacer la simple juxtaposition des phénomènes tels qu'ils affectent nos sens par une liaison nécessaire et permanente où

l'unité de la pensée se retrouve parce qu'elle s'y met; aux données sensibles qui lui sont indispensables pour se constituer et sans lesquelles elle serait vide, elle ajoute donc ce qui fait que ces données, au lieu de se suivre aveuglément, s'enchaînent selon des règles; elle est la véritable source des lois de la nature qui expriment, non pas des façons d'être des choses, mais uniquement le rapport des phénomènes à la puissance ordonnatrice de l'entendement. C'est ainsi que le principe de causalité, qui est l'un des fondements des lois naturelles, impose aux phénomènes de se succéder, non plus au hasard et selon les rencontres de nos sens, mais dans un ordre tel que le passage de l'un à l'autre s'accomplisse par une connexion régulière; il prescrit, autrement dit, que ce qui en général précède un événement renferme la condition en vertu de laquelle cet événement suit toujours d'une manière nécessaire. Et la nature, conçue comme l'ensemble des phénomènes, ne peut qu'obéir à cette prescription, qui n'est au fond que l'exigence de ce qui est requis pour l'exercice de la pensée.

*
* *

Telles sont les idées génératrices de la *Critique de la raison pure*. Elles contredisent la façon naturelle de considérer la connaissance pour y substituer une explication qui découvre le rapport essentiel des objets de la connaissance au sujet connaissant. Tout naturellement, en effet, l'on suppose que la connaissance consiste à représenter les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes et que la vérité résulte de la parfaite fidélité de cette représentation : il n'y a, semble-t-il, que le réel qui puisse servir de modèle et de règle à la conception du vrai par l'intelligence. Cependant la science moderne, par certaines de ses méthodes et de ses théories les plus importantes, contribue à ruiner cette supposition; elle montre en bien

des cas l'impossibilité de discerner le réel autrement que par la connaissance qui le vérifie, de tenir les objets de la connaissance pour des choses toutes données, et qui s'offrent d'elles-mêmes. Du point de vue où il est placé naturellement, l'homme regarde le monde comme une très grande sphère dont le centre est occupé par la terre immobile, tandis qu'autour de la terre se meuvent soleil, lunes, planètes, étoiles. Cette perception naturelle du monde, l'ancienne astronomie et en particulier le système de Ptolémée la respectait, en raison de la force des apparences qui l'imposent; mais alors pour rendre compte des mouvements variés des corps célestes il fallait recourir à une figuration très compliquée d'excentriques et d'épicycles qui rendait de plus en plus impossible l'unité nécessaire de perspective. Pour constituer un système plus simple, l'astronomie moderne a dû avouer que le point de vue naturel n'était pas le point de vue juste, que la croyance commune qui faisait de la terre le centre du monde devait céder à la conception qui prend le soleil pour centre et qui admet la rotation de la terre sur elle-même et autour du soleil. Elle manifeste ainsi, dans un cas extrêmement significatif, que la connaissance vraie résulte non pas des choses telles qu'elles se présentent, mais d'une façon de les présenter qui en rapporte l'ordre aux exigences profondes de l'esprit. Entre cette disposition de l'astronomie moderne et la manière dont la *Critique de la raison pure* traite le problème de la connaissance, il y a une analogie (en réalité, beaucoup plus qu'une analogie) que Kant lui-même a signalée. Après avoir rappelé toutes les difficultés issues du préjugé naturel, adopté par la métaphysique, selon lequel la connaissance se règle sur les objets, il ajoute : « Que l'on cherche donc une bonne fois si nous ne serions pas plus heureux en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance... Il en est ici comme de la pensée première de Copernic : voyant qu'il ne pou-

vait venir à bout d'expliquer les mouvements du ciel lorsqu'il supposait que la foule des astres tourne autour du spectateur, il chercha s'il ne réussirait pas mieux en supposant que c'est le spectateur qui tourne et que les astres restent immobiles. » Dans les deux cas, le changement de point de vue a pour résultat de faire considérer comme objets, non plus des apparences d'emblée converties en choses, mais les phénomènes rapportés aux conditions qui permettent d'en établir l'unité. La métaphysique traditionnelle, en mettant la connaissance sous l'empire des choses en soi, l'assimilait, dans le fond, à la vision telle que le vulgaire l'imagine, c'est-à-dire comme produite avant tout par l'action de réalités et de qualités extérieures. C'est au contraire l'esprit qui est véritablement au centre du système de la connaissance, parce que de lui viennent les règles universelles grâce auxquelles il y a pour nous une nature, c'est-à-dire un ensemble de phénomènes bien liés.

C'est cette révolution qui donne son sens précis et sa juste portée à l'idéalisme de Kant. D'une façon générale, l'idéalisme professe que le monde n'existe pas en soi, qu'il n'existe que dans le sujet, peut-être même que par le sujet qui le représente. L'idéalisme kantien ne va pas jusque-là; il ne vise l'existence du monde que tout autant qu'elle est objet de connaissance. Qu'il y ait des choses en soi, comme fondement de l'apparition des phénomènes, non seulement il ne le conteste pas, mais encore il le réclame. Seulement ce qu'il établit avec force et par la démonstration la plus originale, c'est que d'une part ces choses en soi, étant telles, ne peuvent être qu'inconnaissables pour nous, c'est que d'autre part, dès que la connaissance a lieu, les phénomènes qui en sont l'objet non seulement ne peuvent être que dans l'esprit, mais encore et surtout sont appropriés aux formes par lesquelles l'esprit d'abord les reçoit et ensuite les comprend. Voilà pourquoi Kant, repoussant la qualification géné-

rale d'idéaliste, demande qu'on appelle son idéalisme un idéalisme *formel*. Et voilà aussi comment par cette sorte d'idéalisme il a renouvelé le rationalisme : tant qu'elle était conçue comme une faculté révélatrice d'objets situés hors de l'esprit, la raison, outre qu'elle était mise dans un état de dépendance, participait inévitablement de l'incertitude qui menaçait de tous les côtés l'existence de ses objets; dès qu'elle est conçue comme une faculté législatrice qui soumet à l'universalité et à la nécessité de ses lois tout objet possible de connaissance, elle est la condition irrécusable de la certitude scientifique.

Par cette doctrine Kant surmonte également une opposition que la philosophie antérieure avait laissé subsister ou n'avait qu'imparfaitement supprimée entre la raison et l'expérience : à l'expérience revenait la connaissance des purs faits sans suite nécessairement régulière, à la raison la connaissance des idées pures, dominant de la nécessité de leurs rapports la succession arbitraire des faits. Ainsi l'empirisme invoquait contre le rationalisme la réalité concrète des faits, opposée à la signification abstraite et schématique des idées trop logiquement liées; le rationalisme invoquait contre l'empirisme la puissance démonstrative des idées, opposée à l'indifférence des faits pour tout ordre rigoureux. Selon Kant, l'expérience n'est pas seulement une source propre de connaissance; elle est la connaissance même. Seulement l'expérience ainsi entendue implique en elle la raison, qui la rend possible en détournant les objets des particularités de la perception vers des règles universelles d'enchaînement. La raison et l'expérience ne se distinguent que tout autant que l'on envisage d'une part ce qui fonde la connaissance, d'autre part ce à quoi la connaissance s'applique.

Montrer que l'expérience est connaissance et à quelles conditions elle l'est, c'est là l'œuvre qui remplit la première moitié de la *Critique de la raison pure*,

tandis que la seconde moitié est réservée à établir qu'il n'y a de connaissance que dans les limites de l'expérience. Ce n'est pas cependant que la raison n'aspire plus haut, et en un sens légitimement. Par delà les catégories dont dépend la connaissance des phénomènes ou l'établissement des lois de la nature, elle conçoit des idées telles que l'idée de l'âme, l'idée du monde, l'idée de Dieu destinées à porter à son maximum l'intelligibilité des choses. Et la nécessité avec laquelle elle les conçoit l'incline à croire qu'elle peut en traiter les objets comme des objets de connaissance : de là tant de tentatives, soit pour démontrer la réalité, la substantialité et la simplicité de l'âme, soit pour établir des propositions concernant les origines, la constitution, l'enchaînement causal des états et les conditions d'existence du monde, soit pour prouver l'existence de Dieu. Dans toutes ces tentatives, dès qu'on les examine de près, on découvre soit des paralogismes, soit des contradictions insolubles, soit des insuffisances inévitables d'argumentation qui viennent en principe de ce que des catégories de l'entendement, valables seulement pour l'explication des phénomènes, sont abusivement employées à spéculer sur des choses en soi. Cependant les idées qui entraînent ainsi la raison hors du champ de l'expérience sont mieux que des inutilités périlleuses dans l'économie de la pensée, car en nous fournissant le modèle d'une connaissance achevée, impossible pour nous, elles nous empêchent de considérer comme telle notre connaissance des phénomènes; mais d'autre part, elles nous forcent de concevoir que dans les limites mêmes de l'expérience l'obligation de la recherche scientifique est illimitée, et ainsi elles nous stimulent à poursuivre sans fin le savoir dont nous sommes capables. En outre elles sont aptes à recevoir légitimement des significations pratiques, c'est-à-dire en rapport avec les lois qui gouvernent la volonté humaine. Ainsi le kantisme peut paraître ressembler

au positivisme en ce qu'il déclare illusoire toute connaissance qui prétend dépasser les phénomènes; mais il en diffère profondément en ce qu'il n'admet pas que les phénomènes s'organisent d'eux-mêmes pour constituer la science, et ensuite en ce qu'il soutient que la Raison, indispensable à l'établissement de la science, domine encore la science par les limites qu'elle lui impose et par l'ordre des problèmes nouveaux qu'elle conçoit.

Il peut donc tenir pour mal fondées certaines prétentions de la métaphysique traditionnelle; il n'exclut pas pour cela toute métaphysique. D'abord, si la métaphysique, d'une façon générale, est une connaissance purement rationnelle d'objets réels, la *Critique de la raison pure* démontre la possibilité d'une métaphysique de la nature, qui, n'empruntant à l'expérience sensible que la notion de matière, construit les lois du monde matériel par la seule application des catégories de l'entendement : en ce sens Kant lui-même a écrit des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature.* D'autre part les volontés des êtres raisonnables, quand elles se déterminent moralement, produisent des actions qui relèvent de lois strictement rationnelles; et en ce sens Kant a conçu aussi et composé une *Métaphysique des mœurs.* Enfin, bien que la raison soit incapable de connaître quoi que ce soit d'un monde situé hors de l'expérience, elle est nécessairement conduite à concevoir un tel monde qui lui fournit, à défaut d'objets de science, des objets légitimes de croyance : de telle sorte que la métaphysique subsiste toujours comme disposition naturelle et invincible de l'esprit humain. « Attendre, dit Kant, que l'esprit humain renonce une fois pour toutes aux recherches métaphysiques, c'est attendre que, las de respirer toujours un air impur, nous cessions une fois pour toutes de respirer. Il y aura donc en tout temps dans le monde, et, qui plus est, dans chaque homme, surtout dans tout homme qui réfléchit, une métaphy-

sique que, faute d'une règle manifeste, chacun se taillera à sa guise. » Afin de parer aux incertitudes et au discrédit qui l'ont atteinte, il faut que la métaphysique soit avertie des éléments rationnels dont elle peut disposer, de l'usage qu'elle en doit faire et de l'abus qu'elle en peut commettre, de la distinction à opérer, pour la détermination de ses objets suprêmes, entre les intérêts spéculatifs et les intérêts pratiques de la raison.

Autrement dit, la métaphysique doit être précédée de la critique. La discipline nouvelle que Kant institue sous ce dernier nom est une sorte d'examen détaillé auquel la raison se livre sur elle-même de façon à dresser d'avance l'inventaire de ses ressources et à en fixer d'avance les justes emplois. Elle est aux écoles vulgaires de métaphysique ce qu'est la chimie à l'alchimie, l'astronomie à l'astrologie. Elle prémunit l'esprit contre les illégalités auxquelles il peut se laisser entraîner en même temps qu'elle le rassure sur ses droits. Elle s'oppose donc au *dogmatisme*, qui estime que la raison n'a qu'à suivre son élan sans se demander de quelles conditions et de quels soutiens dépend le déploiement de sa puissance. « La colombe légère, dit Kant, lorsque dans son libre vol elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle volerait bien mieux encore dans le vide. » Ainsi, faute de se critiquer, la raison ne voit dans l'expérience qu'un obstacle au lieu d'y reconnaitre unappui et s'aventure en quelque sorte dans des espaces vides où elle ne peut que s'évertuer sans succès et se laisser choir. C'est de ces efforts inutiles et de ces chutes que le scepticisme prend acte pour conclure à l'impuissance de la raison. Mais la critique ne s'oppose pas moins au *scepticisme* qu'au *dogmatisme;* elle montre dans le scepticisme un produit inévitable de cet empirisme qui prétend, lui aussi, régler la connaissance sur les choses données dans l'expérience, sans prendre garde que des choses considérées comme telles ne sauraient garantir leur

ordre d'apparition, et qu'au surplus l'expérience n'est connaissance que par des principes qui en fondent la possibilité. Voilà comment la critique décide entre les affirmations contraires du dogmatisme et du scepticisme touchant la certitude; elle n'est point cependant une critique des livres où ces doctrines sont contenues; elle n'est pas même directement une critique de ces doctrines; elle est essentiellement une critique du pouvoir de la raison. Avec les formes et les méthodes plus compliquées qu'imposent les caractères du savoir moderne, elle n'est pas dans le fond sans analogie avec l'œuvre de Socrate faisant valoir contre la vanité de certaines spéculations la nécessité où est l'esprit de se connaître avant tout lui-même et de rechercher en lui les éléments de la science dont il est capable.

*
* *

Cependant il n'a jamais suffi à la philosophie d'être une doctrine de la science; elle a toujours tendu à expliquer et à régler la destinée totale de l'homme, à être aussi par conséquent une doctrine de la sagesse. De là vient, observe Kant, que la morale a toujours eu la prééminence sur les autres disciplines, que partout, et principalement chez les anciens, on a entendu par philosophe le moraliste, et qu'aujourd'hui encore quiconque semble tenir de la raison la maîtrise de soi est consacré du nom de philosophe.

Autant et plus par ses dispositions propres que par fidélité aux programmes traditionnels de l'enseignement philosophique, Kant s'est attaché de bonne heure aux problèmes moraux; et là-dessus encore, comme sur les questions proprement spéculatives, il a eu bientôt à relever les insuffisances du rationalisme. Le rationalisme soutenait que la raison, par la connaissance qu'elle donne de l'ordre des choses et de l'Être tout-puissant et parfait qui en est le principe, tourne la volonté vers ses objets véritables et lui fait accomplir

son bien. Mais Kant proteste que la croyance à Dieu et à la Providence importe trop en elle-même à toute l'humanité pour devoir dépendre du succès plus ou moins décisif d'un effort de démonstration métaphysique; il incline donc à repousser la doctrine qui, au lieu de reconnaître la valeur intrinsèque des convictions morales et religieuses, en dérive la légitimité d'un savoir rationnel. Il observe en outre que la connaissance spéculative est incapable de distinguer, parmi les prescriptions qu'elle est censée autoriser, celles qui ne sont que des conseils de prudence ou d'habileté et celles qui ont un caractère véritablement moral, qu'elle ne peut apporter à la volonté ni commandements définis, ni mobiles efficaces. Ainsi la faculté de discerner le bien ne saurait prendre dans notre conscience la forme d'un savoir, surtout d'un savoir procédant par définitions et démonstrations; elle ne peut avoir pour organe que le sentiment. A cette thèse nouvelle Kant avait été conduit, de son propre aveu, par la lecture de philosophes et de moralistes anglais, tels que Shaftesbury, Hutcheson, Hume. D'eux il avait appris que la moralité n'est pas œuvre de raison raisonnante, qu'elle se fait agréer immédiatement par sa beauté même, par l'accord qu'elle établit entre l'amour de soi et l'amour d'autrui, par l'harmonie qu'elle fait régner dans la vie sociale. Le sentiment, c'est ce qui à la fois en découvre la valeur et en détermine l'accomplissement; avant tout, ajoutait Kant, le sentiment de la beauté et de la dignité de la nature humaine, car ce sentiment a pour caractère de n'être pas lié à un objet particulier, de pouvoir devenir un motif universel d'action.

*
* *

Vers le même temps une autre influence, — l'influence de Rousseau, — portait également Kant à mettre dans le sentiment la source de la moralité; mais elle faisait plus que continuer, précipiter ou

achever dans la pensée de Kant une évolution déjà commencée; elle y déterminait un mouvement beaucoup plus profond, et d'une tout autre sorte, qui consistait, non plus seulement dans un changement d'explication des vérités morales admises entre philosophes, mais dans la conquête ou la reprise de la vérité morale même. Nous savons que l'*Émile,* arrivé aux mains de notre philosophe, eut pour effet immédiat de le détourner pendant plusieurs jours de ses promenades régulières. Mais écoutons la déclaration de Kant lui-même : « Je dois lire et relire Rousseau jusqu'à ce que la beauté de l'expression ne me trouble plus; car alors seulement je peux le saisir avec la raison. » Kant lit donc Rousseau avec passion et enthousiasme, mais il ne le lit pas sans critique : « La première impression, observe-t-il encore, qu'un lecteur qui ne lit pas seulement par vanité et pour passer le temps reçoit des écrits de Jean-Jacques Rousseau, c'est qu'il se trouve devant une rare pénétration d'esprit, un noble élan de génie et une âme toute pleine de sensibilité, à un degré tel que peut-être jamais nul écrivain, en quelque temps ou en quelque pays que ce soit, ne peut avoir possédé ensemble de pareils dons. L'impression qui suit immédiatement celle-là, c'est celle de l'étonnement causé par les opinions singulières et paradoxales de l'auteur. Elles sont tellement à l'encontre de ce qui est généralement admis, qu'on en vient aisément à le soupçonner d'avoir seulement cherché à mettre en évidence ses extraordinaires talents et la magie de son éloquence, d'avoir voulu faire l'homme original qui, par une surprenante et engageante nouveauté d'idées, dépasse tous les rivaux en bel esprit. » Mais si Kant fait ses réserves sur certains procédés de Rousseau et sur le besoin de nouveauté à tout prix qui paraît parfois l'animer, il accueille cependant de lui et il adopte son plus profond paradoxe philosophique, en des termes qui ne laissent aucun doute ni sur la sincérité radicale, ni sur l'importance décisive

de cette adhésion : « Je suis par goût un chercheur, dit-il. Je sens la soif de connaître tout entière, le désir inquiet d'étendre mon savoir, ou encore la satisfaction de tout progrès accompli. Il fut un temps où je croyais que tout cela pouvait constituer l'honneur de l'humanité, et je méprisais le peuple, qui est ignorant de tout. C'est Rousseau qui m'a dessillé les yeux. Cette illusoire supériorité s'évanouit : j'apprends à honorer les hommes. » Ainsi Rousseau a révélé à Kant la nécessité de reconstituer la hiérarchie des valeurs morales selon des principes contraires à ceux qui dirigeaient généralement les philosophes; il l'a excité à réagir contre cet intellectualisme, commun aux philosophies les plus diverses, selon lequel la vertu dépend de la science ou du degré de culture de l'intelligence et apparaît ainsi comme le privilège de ceux qui savent ou de ceux qui pensent. Rousseau est, selon Kant, le Newton du monde moral. Comme Newton a trouvé le principe qui relie entre elles les lois de la nature matérielle, Rousseau a découvert la vérité simple qui éclaire dans toutes ses profondeurs la nature humaine. Avec Rousseau maintenant Kant aperçoit et proclame la supériorité de l'état de nature sur la civilisation. « L'homme, à l'état de simplicité, dit-il, a peu de tentations de devenir vicieux : c'est uniquement le luxe qui l'y pousse avec force. » « Dans l'état de nature on peut être bon sans vertu et raisonnable sans science. » « C'est la différence de la fausse morale et de la saine morale, que la première ne recherche que des moyens de se défendre contre les maux, tandis que la seconde veille à ce que les causes de ces maux n'existent point. » Et c'est chez Kant la même confiance que chez Rousseau dans la bonté naturelle de l'homme; c'est la même façon de vanter les bienfaits de l'éducation négative qui se borne à assurer le libre épanouissement des tendances instinctives, et de dénoncer les méfaits de l'éducation positive qui impose par contrainte des façons de penser et d'agir artificielles; c'est le même

jugement sur la culture intellectuelle, telle qu'on la pratique, sur l'institution sociale, telle qu'on la subit, accusées toutes deux de fausser le sens normal des facultés humaines, d'imposer à l'homme un conflit douloureux entre le sentiment de sa destinée véritable et l'assujettissement à la destinée qui lui est faite. Le retour à l'état de nature, ce n'est pas, du reste, la régression vers la vie sauvage, c'est la restauration de la moralité pure, reconquise sur la moralité factice des écoles et des conventions sociales; et c'est en même temps la résurrection de la religion seule digne d'être appelée naturelle, de la religion dégagée de la lettre morte des démonstrations philosophiques, suscitée et vivifiée par les seules inspirations de la conscience.

La pensée de Kant pouvait d'autant plus se prêter à ces maximes de Rousseau qu'elle était, à ce moment même, pleinement convaincue de la vanité des efforts de la métaphysique, et elle semblait abandonner à l'expérience, sans conditions posées par la raison, le droit de vérifier et de contenir toute connaissance.

***

Mais l'on a vu qu'elle ne s'était pas définitivement fixée dans cette attitude négative, et comment elle avait constitué un rationalisme nouveau, qui, tout en admettant que la connaissance est enfermée dans l'expérience, soutenait d'une part que l'expérience implique la raison, d'autre part que la raison conçoit, par delà l'expérience, des idées dont les objets, s'ils ne sont pas théoriquement connaissables, peuvent avoir, au point de vue pratique, une valeur et une réalité certaines. Ce rationalisme, par ses exigences les plus essentielles, interdisait désormais à Kant d'attribuer au sentiment le principe de la morale; mais précisément, par ce qu'il avait de nouveau, il lui permettait de sauver et de consacrer l'idée antérieurement

opposée par lui à l'intellectualisme des morales philosophiques, l'idée que chez l'homme le jugement moral et la faculté d'y conformer la conduite ne dépendent pas proprement d'un savoir.

De même que le rationalisme critique, en ce qui concerne la science, a d'abord rétabli le rôle de la raison en recherchant à quelles conditions l'expérience est possible, il va le rétablir, en ce qui concerne la morale, en se demandant à quelles conditions est possible le jugement moral. Or, d'après les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, que découvre en lui le jugement moral quand on l'analyse? En premier lieu, ceci : « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est une *bonne volonté*. » En effet, ajoute Kant, ni les dons de la nature, que ce soient les talents de l'esprit ou les qualités du tempérament, ni les dons de la fortune, que ce soient les honneurs, ou la richesse, ou les avantages faits pour procurer ce qu'on nomme le bonheur, n'ont par eux-mêmes aucune valeur morale, puisqu'il est avéré que l'on peut en recevoir de fâcheuses suggestions ou en faire de mauvais usages. Les moralistes de l'antiquité ont considéré comme d'essentielles vertus l'empire sur soi et la modération; mais si ce sont là des qualités favorables à l'accomplissement du bien, il reste toujours possible qu'elles soient détournées vers le mal, et elles en deviennent alors d'autant plus condamnables; un criminel, quand il agit de sang-froid, paraît plus pervers que s'il était entraîné par la violence de sa nature.

Il n'y a donc de bien véritable, de bien sans condition, de bien moral par conséquent que dans la bonne volonté. Cette conception, qui pour Kant exprime l'élément constitutif du jugement moral, rappelle sans doute la thèse stoïcienne selon laquelle dans l'ordre des biens l'honnête seul, qui seul dépend de l'homme, est au-dessus de toute comparaison et vaut absolument. Mais

en détachant la volonté de la représentation intellectuelle de l'univers pour conférer toute valeur à la maxime d'action qui directement la détermine, cette conception procède plus sûrement d'une inspiration chrétienne. Kant lui-même, à l'occasion, l'a rattachée à cet esprit du Christianisme qui réclame avant tout la pureté de cœur ou d'intention et qui affirme le caractère essentiellement intérieur de la vie morale. Il estime d'ailleurs que, pour avoir été découverte par une religion révélée, une idée peut néanmoins être bien fondée en raison; et c'est ici le cas. Il n'y a en effet de gouvernement véritable de la vie par la raison que si la raison dirige immédiatement la volonté sans emprunter aux objets extérieurs de quoi l'attirer ou la contraindre, que si elle s'adresse à l'intention pure et simple. Ce qui ne veut point dire, au surplus, que l'intention doive rester enfermée en elle-même et se désintéresser des actes qui normalement la réalisent; ce qui ne veut point dire surtout que l'intention puisse se surajouter fallacieusement à des actes engendrés par de tout autres motifs; ce qui veut dire seulement que l'action est moralement qualifiée par la règle de conduite dont l'agent, avec le plus ferme et le plus sincère propos, la fait dériver.

La bonne volonté est donc bonne, non pas par son aptitude à atteindre tel ou tel but, non pas par son succès dans l'accomplissement de telle ou telle œuvre, mais uniquement par la maxime qui inspire son vouloir intérieur. Cependant, dans les conditions où nous sommes placés, elle ne peut être bonne ni naturellement, ni d'emblée; elle a à compter avec les inclinations qui sont en nous et qui lui suggèrent des maximes, sinon toujours positivement immorales, au moins dépourvues de tout caractère moral ou même revêtues d'un caractère moral illusoire. C'est pourquoi elle se représente comme un devoir ce qui doit rendre son intention bonne. Toutefois la conformité au devoir ne suffit pas pour définir une bonne volonté; car cette

conformité peut demeurer tout extérieure; il est possible d'accomplir des actes conformes au devoir sans les accomplir par devoir. Par exemple, un marchand qui sert loyalement tous ses clients sans distinction peut s'être dit simplement que son commerce bénéficiera de la confiance qu'il saura inspirer. C'est une vue intéressée, ce n'est pas une règle morale qui lui dicte alors sa conduite. La confusion peut se commettre encore plus aisément lorsque les actes que l'on doit accomplir sont l'objet d'une inclination directe, étrangère à tout calcul d'intérêt. Conserver sa vie est un devoir, être généreux est un devoir. Mais la plupart des hommes conservent leur vie par une simple tendance très forte, et beaucoup pratiquent la générosité en cédant à un besoin ou à un goût très vif. Pour prévenir toute confusion, il faut que l'analyse philosophique s'attache aux cas où la bonne volonté est en lutte avec les dispositions naturelles; car alors seulement il est possible d'établir une séparation radicale entre les mobiles venus du devoir et les mobiles venus des inclinations. Par exemple, conserver sa vie apparaît bien comme l'accomplissement véritable d'un devoir, lorsqu'une accumulation de douleurs est cause que la vie est prise en dégoût; de même être bienfaisant, lorsque les chagrins ressentis et les ingratitudes subies ont été au point de briser tout élan de générosité naturelle. Ainsi la bonne volonté, ou la volonté d'agir par devoir, ne se révèle sûrement que lorsqu'elle est en conflit avec les inclinations. Seulement il semble que Kant finisse par faire d'un signe qui permet de la reconnaître ou de la définir le caractère qui la constitue. De là le rigorisme qu'on lui a si souvent reproché. Par la défaveur qu'il paraît jeter ainsi sur les bons sentiments spontanés et sur la joie de vivre, par l'âpre austérité qu'il semble imposer à la pratique du devoir, il n'est pas sans avoir provoqué des répugnances ou des protestations assez vives. Schiller, qui pourtant rendait justice à la haute et ferme inspiration de la

morale kantienne, lui décochait cette épigramme : « Scrupule de conscience : je sers volontiers mes amis ; mais hélas ! je le fais avec inclination, et ainsi je me sens souvent tourmenté de la pensée que je ne suis pas vertueux. — Décision : il n'y a pas d'autre parti à prendre : tu dois chercher à repousser cette tentation et à accomplir alors avec répugnance ce que le devoir t'ordonne. » Épigramme injuste cependant. Car le rigorisme de Kant signifie seulement que la maxime à laquelle obéit la volonté ne doit pas emprunter ses mobiles déterminants aux inclinations sensibles, et consister directement ou indirectement en une règle pour la poursuite et la conquête du bonheur ; il prétend donc surtout circonscrire exactement l'ordre des motifs dont la décision volontaire doit procéder pour avoir une valeur morale authentique ; mais il ne conteste pas que la tendance au bonheur soit une tendance essentielle de notre nature et ne puisse être satisfaite, tout autant que la moralité le permet, et surtout à la condition de ne jamais être prise pour un facteur de la moralité même. Ce qui reste étranger à la moralité, c'est donc l'acte accompli par inclination, non pas nécessairement l'acte accompli avec inclination ; et Kant a même écrit quelque part : « Ce qu'on ne fait pas avec joie, mais seulement comme une corvée, n'a aucune valeur morale interne pour celui qui obéit ainsi à son devoir. »

L'essentiel est de bien entendre que la bonne volonté, comme telle, n'agit pas pour atteindre une fin ou pour réaliser un objet du désir, qu'elle agit par une maxime indépendante de toute fin et de tout objet de cette sorte, qu'elle ne se laisse déterminer que par le devoir. Mais le pur devoir ne peut la déterminer que par un mobile qui l'exprime sans l'altérer et qui ait d'autre part une efficacité pratique. Ce mobile ne peut être que le respect. Car si le respect est un sentiment, capable à ce titre de promouvoir la volonté, il est un sentiment tout à fait original ; tous les autres senti-

ments se ramènent à l'inclination ou à la crainte; il n'est, lui, ni une inclination, ni une crainte, quoiqu'il ait quelque analogie avec l'une et avec l'autre : avec la crainte, en ce qu'il est la conscience de notre subordination à une règle qui domine de très haut et qui humilie en quelque sorte nos penchants sensibles, avec l'inclination, en ce qu'il est la conscience de la participation de notre volonté à la valeur infinie de cette règle. Il n'en garde pas moins ce caractère d'être produit en nous par la seule représentation du devoir, et de n'avoir pour objet direct que le devoir. Disons donc que la bonne volonté est la volonté d'obéir au devoir uniquement par respect pour le devoir.

***

Qu'est donc le devoir? S'il est la règle à laquelle il faut que la volonté soit soumise pour être véritablement bonne, il est par rapport à cette volonté ce qu'est en général une loi par rapport aux êtres de la nature; il est aussi une loi; il est la loi morale. Comme les lois naturelles la loi morale est une nécessité de la raison; mais à la différence de ces lois, elle gouverne des êtres qui ont la faculté de se la représenter avant d'agir et pour agir, et qui, tout en devant se déterminer, peuvent ne pas se déterminer par ce qu'elle représente; de telle sorte que la nécessité qui lui appartient, absolue en elle-même, apparaît comme une nécessité idéale; c'est la nécessité de ce qui doit être réalisé par une volonté libre. Ainsi d'ailleurs se justifie l'antithèse, familière à la conscience commune, entre ce qui doit être et ce qui est.

Par là, autant et, si l'on peut dire, plus encore que les principes qui rendent possible l'expérience scientifique, la loi morale est *a priori*. Elle ne peut, en effet, être dérivée de données sensibles, puisqu'elle exclut même toute ingérence des inclinations dans les mobiles qui s'y conforment; elle ne saurait être non plus

l'expression d'une moralité donnée en fait, puisqu'elle exige une intention qui n'est pas une donnée et qui reste toujours irréductible à des actes empiriquement observables. « Il est, remarque Kant, absolument impossible d'établir par expérience avec une entière certitude un seul cas où la maxime d'une action en accord du reste avec le devoir ait reposé uniquement sur des principes moraux et sur la représentation du devoir. » Si l'homme était exclusivement un être raisonnable, il suivrait de lui-même la loi morale, avec une entière spontanéité; comme il est aussi un être sensible, c'est-à-dire assujetti à des penchants qui peuvent le détourner de la loi morale, il reçoit celle-ci comme un commandement, comme un *impératif*, selon le mot de Kant.

Mais il y a impératif et impératif. Tel impératif commande une action non pas pour elle-même, mais comme moyen en vue d'une fin qu'il nous est loisible de poursuivre ou non. Par exemple : Tu dois cultiver ton intelligence pour réussir dans la vie. Tu dois être tempérant si tu veux conserver la santé. Un impératif de cette espèce, dans lequel le commandement est soumis à une condition, est un impératif *hypothétique;* il n'énonce au fond qu'un conseil de prudence ou qu'une règle d'habileté : il n'a pas de caractère véritablement moral. Il y a, au contraire, une sorte d'impératif qui commande l'action absolument, sans faire entrer en ligne de compte ni conditions ni conséquences. Par exemple : Tu ne dois pas mentir. Tu dois faire du bien à tes semblables. Un impératif de cette sorte est un impératif *catégorique*, et seul il peut être considéré comme une expression de la loi morale.

Comment le définir pourtant et dans son sens et pour ses applications, quand on sait qu'il doit faire abstraction de fins qui peuvent être réalisées par l'action volontaire? La chose serait impossible si l'action volontaire consistait seulement à tendre délibérément à des fins; mais elle a pour propriété constitutive d'y

tendre par des maximes, c'est-à-dire par des principes que choisit le sujet pour la régler. Sans s'appuyer jamais sur une considération quelconque de résultats ou de buts, par sa *forme* seule, l'impératif catégorique est capable de décider si telle action est morale ou non, dès que cette action est envisagée, comme elle doit l'être, du côté de sa maxime. Expression de la loi morale, l'impératif catégorique se contente de commander que la maxime choisie par la volonté puisse, sans se contredire elle-même ou sans restreindre la puissance pratique de la volonté, revêtir le caractère d'universalité qui appartient à toute loi. « *Agis uniquement selon la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle.* » En d'autres termes, nous devons faire comme si par notre maxime nous allions nous instituer législateurs d'une nature nouvelle qui serait la nature des êtres raisonnables comme l'autre est la nature des objets sensibles; et nous devons tenir pour immorale toute maxime qui répugne à ce rôle. Se décider par amour de soi à se tuer quand la vie n'offre plus les jouissances que l'on en attend, faire pour se tirer d'embarras une fausse promesse, renoncer par nonchalance à toute culture, refuser à autrui l'assistance dont il a besoin : autant d'actions dont les maximes se refusent à être universalisées, et qui, au lieu de pouvoir être législatrices, sont au fond destructrices de cette nature nouvelle qui doit être l'œuvre des volontés. Car une nature dont les êtres se conféreraient la faculté de supprimer à leur gré leur existence se supprimerait à son principe même. De même une nature où interviendraient des promesses, c'est-à-dire des actes supposant qu'on sera cru sur parole, ne saurait subsister sous la condition que des promesses sont voulues fausses et abolissent ainsi la confiance requise en général par des promesses. D'autre part, une nature où chaque être pourrait à son gré ne pas cultiver ses facultés et ses talents, sans être contradictoire en elle-même, serait en contradiction

avec l'idée qu'elle doit résulter de toute la puissance pratique de la volonté. De même enfin une nature où chacun ne songerait qu'à son bonheur sans vouloir participer au bonheur d'autrui ne serait pas non plus assurément contradictoire avec elle-même, mais le serait avec l'idée qu'une réciprocité de relations existe entre les êtres qui la composent. Voilà donc en quel sens l'impératif catégorique peut se formuler : « *Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature.* »

Il est susceptible de recevoir encore une autre formule, si l'on considère que toute volonté se détermine non seulement par des lois, mais encore pour des fins. Seulement des fins ne sauraient avoir de valeur morale, ainsi que nous l'avons vu, si elles ne sont des fins que pour nous, c'est-à-dire si elles sont estimées par rapport à nos inclinations et mises ainsi sous la dépendance de notre nature sensible; il faut qu'elles soient non des fins relatives, mais des fins absolues, ou, selon l'expression de Kant, des *fins en soi*. Mais qu'est-ce qui peut être une fin en soi? Uniquement la nature raisonnable; car étant le principe de toute appréciation, elle ne peut être appréciée par rapport à autre chose qu'elle. Or l'homme a conscience d'être une nature raisonnable, et par là il est pour toute volonté une fin à respecter, et non pas seulement un moyen à utiliser. D'où la nouvelle formule : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne d'autrui toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen.* » Ainsi, tandis que les objets inanimés et même les animaux, n'étant pas des sujets raisonnables, ne sont que des *choses*, bonnes pour tous les usages que l'on en peut faire, les hommes, qui sont des sujets raisonnables, sont des *personnes*, et reçoivent de ce titre une inviolabilité et une dignité souveraines. Même si par nécessité naturelle ou sociale, ils sont au service d'autrui, ce service ne doit point avoir, sous peine d'aller contre

la morale, le caractère d'une servitude : il exige le libre consentement et il n'autorise jamais l'aliénation de la personne. Cette idée de l'incomparable valeur de la personne humaine, Kant la fait ressortir dans toute sa doctrine avec une énergie singulière : il en retient et il en unit deux significations distinctes, mais, à ses yeux, également essentielles : d'un côté une signification quasi juridique qui montre dans la personne un droit absolu devant lequel doivent s'arrêter tous les projets et tous les actes de mainmise arbitraire; de l'autre côté une signification quasi religieuse qui montre dans la personne une capacité intime de participation à la sainteté de la loi morale.

Le rapprochement des deux précédentes formules permet d'en établir une troisième. Le sujet qui doit choisir pour son action une maxime telle qu'elle puisse être érigée en une loi universelle de la nature ne doit pas être, dans l'obéissance à cette condition, un simple instrument, un simple moyen; il ne doit se reconnaître obligé par la loi qu'autant que la loi procède de sa volonté, entendons bien, de sa volonté pure, indépendante des affections sensibles. C'est donc au fond sa volonté qui est législatrice universelle. D'où l'idée d'autonomie, à laquelle se ramène finalement l'idée de l'impératif catégorique. « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté », avait dit Rousseau dans le *Contrat social* (I, VIII). Ce rapport du sujet à la loi, Kant le transfère de l'ordre social dans l'ordre moral : l'être raisonnable est par sa volonté pure l'auteur de la loi à laquelle il se soumet, et c'est pourquoi il est capable de s'y soumettre sans l'intervention de ces mobiles extérieurs et intéressés qui font accepter les impératifs hypothétiques. Dès lors, si l'on considère les êtres raisonnables dans leur ensemble et dans l'ensemble de leurs actions volontaires, il apparaît qu'ils constituent, par la législation universelle et commune qui vient d'eux, une société des esprits, ce que Kant appelle un « règne des fins ». Ce règne des fins est une union sys-

tématique des personnes fins en soi, et qui, en obéissant aux lois qu'elles se prescrivent, se déterminent uniquement pour des fins commandées ou permises par le devoir. A cette nouvelle façon de déterminer la loi morale on pourrait donner cette formule que Kant n'a pas tout à fait littéralement énoncée : « *Agis de telle sorte que les maximes qui dérivent de ta législation propre concourent à l'établissement d'un règne des fins.* » Cette conception d'un règne des fins n'est donc qu'un idéal; mais c'est un idéal réalisable par la liberté.

***

Telles sont donc les manières, à la fois diverses et concordantes, de se représenter le devoir : il ne faut jamais qu'elles favorisent la trahison qui substitue, dans l'accomplissement du devoir, au pur respect de la loi, des mobiles différents, surtout des mobiles prétendus supérieurs. « Il est très beau, dit Kant, de faire du bien aux hommes par amour pour eux et par bienveillance sympathique, ou d'être juste par amour de l'ordre; mais ce n'est pas là encore la véritable maxime morale, celle qui convient à la situation que, parmi les êtres raisonnables, nous occupons, *nous autres hommes*. Il ne faut pas que, pareils à des soldats volontaires, nous ayons le chimérique orgueil de nous mettre au-dessus de l'idée du devoir, et, comme si nous étions indépendants du commandement, de prétendre accomplir pour notre bon plaisir des actes pour lesquels nous n'aurions besoin de recevoir aucun ordre. Nous sommes soumis à une *discipline* de la raison, et nous ne devons dans toutes nos maximes ni oublier cette soumission, ni en rien retrancher, ni diminuer par notre présomption l'autorité qui appartient à la loi (quoique ce soit notre propre raison qui la lui donne), en plaçant ailleurs que dans la loi même et dans le respect pour elle le principe de détermination de notre volonté, celle-ci fût-elle conforme à la loi. Devoir et obligation, voilà

les seuls mots par lesquels nous puissions définir notre rapport à la loi morale. Nous sommes, il est vrai, des membres législateurs d'un royaume moral qui peut se réaliser par la liberté et qui nous est représenté par la raison pratique comme un objet de respect; mais en même temps nous en sommes les sujets; nous n'en sommes pas le chef; et méconnaître l'infériorité du rang que nous avons comme créatures, refuser par présomption à la loi sainte l'autorité qui lui appartient, c'est déjà faire défection à la loi en esprit, même quand on en remplirait la lettre...

« *Devoir!* mot grand et sublime, toi qui n'as rien d'insinuant, rien pour gagner les bonnes grâces, toi qui réclames la soumission, sans pourtant employer, pour mettre en mouvement la volonté, de ces menaces qui éveillent dans l'âme une aversion naturelle ou l'épouvante, en te contentant de poser une loi qui trouve d'elle-même accès dans l'âme, une loi qui s'assure malgré nous le respect (sinon toujours l'obéissance), devant laquelle se taisent toutes les inclinations quoiqu'elles travaillent contre elle en secret : quelle origine est digne de toi? Et où trouver la racine de ta noble tige qui repousse fièrement toute parenté avec les inclinations? »

Le devoir, conçu soit dans son principe, soit dans le mobile qu'il suscite, rejette donc en particulier toute alliance avec le sentiment; car le sentiment, même quand il paraît spontané, est toujours arbitraire et n'admet comme mesure que l'agrément d'une impression. Kant, réagissant vigoureusement contre des théories qui l'avaient autrefois séduit, reproche maintenant la fadeur de leur goût et l'exaltation chimérique de leurs vues « à ces faiseurs de romans, à ces éducateurs sentimentaux qui ne laissent pas de faire leur œuvre même en s'élevant souvent contre la sensiblerie ». Mais des réflexions qui lui avaient fait autrefois accepter la morale du sentiment il a cependant retenu l'idée que, si c'est la raison qui règle la conduite, ce n'est point

toutefois la raison comme faculté de connaître. Que la raison soit une dans son fond, et qu'elle soit toujours la faculté de poser des lois universelles : rien n'est plus certain. Mais elle est diverse dans ses usages, et dans son usage *pratique,* c'est-à-dire dans son application aux maximes des volontés, elle est différente de ce qu'elle est dans son usage *théorique*, c'est-à-dire dans son application aux objets de connaissance.

*
* *

Il est peut-être maintenant possible de comprendre pourquoi il y a une *Critique de la raison pratique,* semblable par certains côtés à la *Critique de la raison pure,* différente d'elle par d'autres. Les deux Critiques se ressemblent en ce qu'elles excluent tout ce qui du dehors pourrait borner ou réduire la puissance législative de la raison. Si les objets de notre connaissance étaient des choses en soi, c'est d'eux, non de la raison véritablement, que dépendrait la faculté de connaître; et, précisément parce que la faculté de connaître appartient à la raison, elle ne peut s'exercer que sur ce qui se soumet aux formes et aux catégories, c'est-à-dire sur des phénomènes. De même si les objets de notre vouloir étaient des choses réputées bonnes en elles-mêmes, ce serait d'elles, non de la raison, que dépendrait la faculté de se déterminer, et notre conduite morale se ramènerait, ce qui est l'erreur la plus grave, à la recherche du bonheur; dès que la faculté d'agir est propre à la raison, elle ne peut s'exercer qu'indépendamment de toute matière désirable, elle ne peut tirer que de la forme d'une loi exclusivement rationnelle le principe de ce que nous devons faire.

Y a-t-il cependant une faculté d'agir véritablement propre à la raison? Certes cette faculté pourrait être tenue pour illusoire, si la raison n'avait qu'un usage théorique, et si elle l'avait hors du domaine circonscrit par la Critique : notre action ne serait alors que le pro-

duit de conditions naturelles déterminables par la science. Mais nous avons vu que la raison est, pour ce qui est de la connaissance, limitée à l'expérience, et en outre qu'elle conçoit légitimement, par delà l'expérience, sans avoir pour cela le moyen d'en faire des objets du savoir, tout un système d'idées. Or cette limitation de notre connaissance par la conception d'idées qui la dépassent est précisément ce qui permet d'attribuer à la raison pure, en plus de sa puissance théorique, une puissance pratique qui relève d'elle seule. Car la vérité des idées, faute de nous représenter ce qui est, peut consister, tout aussi justement et tout aussi complètement, dans la représentation de ce qui doit être. Or, parmi les idées de la raison, il en est une qui est impliquée dans l'idée du monde, c'est l'idée d'une causalité inconditionnée, achèvement de ce concept de cause qui dans l'ordre des phénomènes naturels n'exprime que des conditions toujours elles-mêmes conditionnées. Cette idée d'une causalité inconditionnée, qui théoriquement reste indéterminée et comme vide, reçoit en revanche de la loi morale qui est, elle aussi, une loi inconditionnée, une signification pratique parfaitement définie : elle est l'idée de la liberté qui ne se conçoit positivement que sous la forme d'un devoir à réaliser et qui tient sa puissance même de la position et de l'obligation de ce devoir.

C'est en effet par la loi morale que nous sommes sûrs de notre liberté, et non par la consultation d'une expérience qui ne peut nous offrir que des événements déterminés ou déterminables selon la loi de la causalité naturelle. Nous devons; donc nous pouvons. En d'autres termes l'exercice de notre liberté est inséparable de la conception de la loi morale, et notre liberté même, comme pouvoir efficace de choisir les maximes de notre action, appartient à ce monde intelligible que la raison élève au-dessus du monde sensible, connu même par l'entendement. C'est ainsi que nous nous disons que nous devons faire telle chose, ou que nous

n'aurions pas dû faire telle chose que nous avons faite. Or le mot *devoir* est pris ici dans un sens tout autre que lorsque nous disons qu'un événement doit arriver, c'est-à-dire ne peut pas ne pas arriver, en vertu du lien causal qui enchaîne tous les phénomènes; car l'action que nous devons faire est souvent une action que nous ne faisons pas, et le devoir de la faire ne résulte pas pour nous d'une action antérieure. Ce n'est donc pas du point de vue du monde sensible que nous pouvons nous concevoir indivisiblement comme obligés et comme libres, mais du point de vue de ce monde intelligible dont nous faisons partie comme êtres raisonnables. Si nos actes, en tant qu'ils sont réalisés et en tant qu'ils font partie ainsi des événements de la nature, apparaissent soumis à la nécessité, en tant qu'ils sont déterminés par des maximes dont le sens et la valeur se définissent par rapport à la loi morale, ils sont, à leur principe, radicalement libres; et l'impossibilité où nous sommes de voir comment notre liberté choisit ses règles de conduite et y conforme notre nature ne fait que marquer les limites de notre connaissance sans porter atteinte à la puissance pratique de notre raison.

*
* *

C'est donc dans notre raison, dans notre raison autonome, qu'est le principe de la morale, non dans quelque objet ou dans quelque Être qui serait transcendant par rapport à elle. Kant, toutefois, n'a jamais cessé d'admettre qu'il y eût un lien entre les conditions de la vie morale et certaines affirmations concernant l'existence de Dieu et l'immortalité. C'était seulement sur la nature de ce lien et sur l'ordre de priorité à établir pour nous entre ces deux ordres de vérités liées qu'il s'était opposé, comme nous l'avons vu, à la métaphysique traditionnelle. Ce lien doit-il être brisé par cela seul que le principe moral exclut toute détermina-

tion de la volonté par un objet extérieur à notre raison? Nullement. Car il reste toujours indispensable à la raison de se demander quel est l'objet complet d'une volonté qui prend pour unique règle de ses actions la loi morale. Cet objet ne peut d'abord être qu'une moralité parfaite; or de cette moralité parfaite, ou sainteté, aucun être de ce monde n'est capable à aucun moment de son existence : la pureté et la fermeté de l'intention y ont toujours à lutter contre l'influence des maximes suggérées par les inclinations. Dès lors, puisque ce parfait accord de la volonté avec la loi morale ne peut jamais être donné et que pourtant il reste pratiquement nécessaire, nous devons admettre qu'il doit s'accomplir par un progrès indéfini. Mais ce progrès indéfini n'est possible que si l'on suppose une existence et une personnalité indéfiniment persistantes, que si l'on affirme, autrement dit, l'immortalité de l'âme. Ainsi l'affirmation de l'immortalité de l'âme intervient pour assurer au sujet moral la condition indispensable à la perpétuité obligatoire de son effort.

D'autre part, si le bonheur n'est pas proprement le bien, il est cependant un bien auquel notre nature aspire et dont il est rationnellement impossible d'admettre qu'elle soit privée dès qu'elle le mérite. En observant la loi morale, si nous ne cherchons pas à être heureux, nous nous rendons du moins dignes de l'être. Or la puissance que nous avons de nous rendre vertueux ne peut pas agir sur le monde de façon à accorder notre bonheur avec notre vertu. Par conséquent, s'il doit y avoir un bonheur lié à la moralité et en proportion avec elle, il ne peut être garanti que par l'existence d'une Cause de la nature, distincte de la nature, et possédant dans sa souveraine perfection la condition de l'accomplissement du souverain bien. Ainsi c'est sur la conception du souverain bien, rattaché aux exigences de la loi morale, qu'est véritablement fondée l'affirmation de Dieu, qui, pour la raison théorique, n'était qu'une idée, légitimement

conçue sans doute, mais objectivement indémontrable.

La morale nous conduit donc à la religion, et il n'y a de religion pure qu'une religion morale. Deux causes ont empêché de comprendre le juste rapport de la morale et de la religion : l'une, c'est la méconnaissance de l'autonomie de la raison pratique; l'autre, c'est la méconnaissance des limites de notre nature. La vertu perd toute sa valeur à se laisser imposer par une autorité extérieure, et la religion, qui imagine parfois tout gagner, dans le fond perd tout à cette abdication de la personnalité : pour avoir voulu tout faire reposer sur elle, c'est elle qui reste sans soutien. En retour, l'idée rigoureuse de la loi morale sert à marquer les bornes de notre puissance et à nous rappeler notre condition d'êtres finis : elle s'oppose à ce que nous nous en tenions à nous seuls dans notre foi à l'accomplissement du souverain bien.

C'est pour n'avoir pas compris, en particulier, l'intime rapport qu'il y a entre l'autorité de la loi et une certaine conscience de notre faiblesse que les Stoïciens n'ont su conduire leur morale jusqu'à une véritable religion. En faisant de la vertu la condition du souverain bien, ils parurent sans doute donner à leur doctrine un principe solide; mais ils commirent la faute de rabaisser la loi pour exalter l'homme; ils crurent que toute la vertu requise par la loi peut être atteinte en cette vie; ils attribuèrent à l'homme sous le nom de sagesse une puissance bien supérieure à celle que comporte notre nature; ils prétendirent libérer le sage de tout désir de bonheur qui ne serait pas le contentement de sa conscience, et l'exempter de toute défaillance, même de toute tentation; ils remplacèrent ainsi la religion par l'héroïsme. Il leur manqua de comprendre que le sentiment des énergies de l'âme est loin d'être égal à la pure représentation de la loi, et, malgré tout ce qu'ils dirent de la folie de la plupart des hommes, il leur manqua de comprendre l'origine positive et la profondeur du mal.

Le Christianisme, au contraire, satisfait pleinement à toutes les exigences de la raison pratique. Il ordonne la sainteté des mœurs tout en déclarant que l'homme ne peut arriver qu'à la vertu, c'est-à-dire à la résolution d'agir selon la loi par respect pour elle, et tout en l'avertissant de la force des mobiles impurs qui peuvent à chaque moment altérer son intention. Ce qu'il nous enseigne donc comme obligatoire, c'est le progrès indéfini vers la sainteté, et c'est par là qu'il nous communique le juste espoir de la perpétuité de notre vie morale. S'il proclame que ce progrès doit être inauguré par nous ici-bas, il reconnaît que le bonheur qui y doit correspondre n'est pas en notre pouvoir, et qu'il ne peut nous être donné que dans une autre existence dont Dieu est le suprême garant. Interprété comme il doit l'être, il fait de la connaissance de Dieu et de la volonté divine le principe, non de la loi morale, mais uniquement de l'espoir d'atteindre le souverain bien à la condition d'observer cette loi. Et c'est ainsi en effet, selon Kant, que la morale s'achève dans la religion sans s'établir sur elle.

L'affirmation de l'immortalité de l'âme, celle de l'existence de Dieu, comme d'une certaine manière celle de notre liberté, tirent leur certitude, non de démonstrations théoriques qui ne sauraient les atteindre, mais des exigences de la raison pratique. Elles sont rationnellement fondées sans donner lieu proprement à des connaissances. C'est pour retenir ce double caractère que Kant les appelle des *postulats* de la raison pure pratique ou qu'il déclare qu'elles sont posées par un acte de foi. Mais la foi qui s'attache à elles, pas plus qu'elle n'est commandée par une autorité extérieure, ne relève du sentiment; elle est une « foi de la raison ». La raison en effet a également pour fonction de connaître et de croire : de connaître, quand elle se rapporte à des objets d'expérience déterminables par les catégories; de croire, quand elle se rapporte à des

objets supra-sensibles dont la vérité est pratiquement requise. C'est en ce sens que doit s'interpréter la fameuse parole de Kant : « Il me fallut supprimer le *savoir* afin de trouver place pour la *foi*. » Savoir et foi se produisent dans des domaines distincts : mais pas plus que le savoir, la foi n'est en dehors de la raison.

Dans la diversité de ses deux grands usages, théorique et pratique, la raison est d'ailleurs essentiellement la même, et ce qu'il faut seulement marquer, c'est que la raison pratique, capable de déterminer les idées les plus hautes que nous puissions concevoir, possède une sorte de suprématie sur la raison théorique, astreinte pour connaître à se mouvoir sans fin dans le monde des phénomènes.

***

Ce monde des phénomènes, la science l'explique par les lois générales du mouvement, c'est-à-dire par des principes purement mécaniques; tandis que le monde où s'élève la raison pratique est un monde qui a pour loi la loi morale et où les causes sont des causes libres. Entre ces deux mondes ainsi conçus n'y a-t-il pas cependant des intermédiaires qui les rapprochent au regard de notre intelligence?

Que la connaissance scientifique de la nature repose sur le mécanisme, c'est là une idée qui a inspiré Kant dès ses premières entreprises, et qui est restée intacte à travers les différentes vicissitudes de sa pensée. Elle l'a inspiré véritablement; c'est en effet pour avoir été comprise dans toute sa portée qu'elle lui a suggéré dans une de ses premières œuvres, dans son *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, une cosmogonie très proche du système du monde dont Laplace devait donner l'exposition environ quarante ans plus tard. Kant, avec une hardiesse que Newton n'avait pas eue, étendait jusqu'à l'explication des origines du monde les lois mécaniques qui d'après Newton en

expliquent la constitution actuelle. Mais si pour rendre compte de l'univers matériel le mécanisme ne souffre pas de limitation et d'arrêt, il ne permet pas toutefois de comprendre clairement et complètement la production des êtres organisés à la façon dont il comprend la formation des corps célestes et leurs mouvements. On peut dire à bon droit : « Donnez-moi la matière, j'en ferai sortir un monde. » On ne peut point dire : « Donnez-moi la matière, je vais montrer comment un être vivant, une simple taupe peut en sortir. »

A cette façon d'admettre en un sens l'extension extrême, en un autre sens la limitation du mécanisme Kant est resté fidèle jusqu'au bout. Seulement dans l'intervalle il est remonté jusqu'à la source de cette explication mécaniste de la nature matérielle, il l'a fait dériver, comme nous l'avons vu, des principes que pose *a priori* l'entendement comme conditions de la possibilité de l'expérience. Il a montré aussi que le mécanisme ne porte que sur des phénomènes, non sur des choses en soi, et il a pu réserver le droit de concevoir un autre monde, ce monde intelligible pur, que la raison pratique détermine. Cependant il se demande maintenant si ce monde intelligible pur ne se laisserait pas annoncer et figurer dans le monde sensible par des représentations qui sont irréductibles à la causalité naturelle; et dans la *Critique de la faculté de juger* il découvre et analyse deux grandes représentations de cette sorte, qui sont la représentation de la beauté et celle de la finalité. Ces deux représentations attestent, de deux façons diverses, une même puissance qu'a l'esprit et une même nécessité où il se trouve de juger de certaines formes ou de certains produits de la nature selon un ordre idéal, mais dont l'indispensable supposition ne saurait cependant jamais revêtir le caractère d'une connaissance doctrinale ou démonstrative.

*
* *

Le beau, en effet, pour Kant, c'est, à propos d'un objet que nous contemplons, la perception d'un accord entre nos facultés sensibles et nos facultés intellectuelles; cet accord, au lieu d'être déterminé, comme dans la science, par des règles qui nous font comprendre la réalité empirique des choses, au lieu d'être le résultat d'une application régulière, est ici l'effet d'un jeu par lequel nos diverses facultés ne visent à s'exercer que pour se satisfaire elles-mêmes; il en est véritablement ici comme du jeu physique, où l'harmonieux déploiement d'une activité détachée des fins pratiques ordinaires concorde avec l'observation spontanée d'une règle librement posée. Le beau est subjectif en ce que la contemplation de l'objet est liée, non à un concept, mais à un sentiment de plaisir; il ne peut donc être justifié comme un objet de savoir; cependant le jugement du goût prétend à bon droit à l'universalité parce qu'il y a en principe un rapport nécessaire entre la représentation de l'objet et le sentiment.

Toujours est-il que la beauté a d'étroites relations avec la moralité. Kant même pendant un temps, ainsi que nous l'avons vu, a fait de la beauté un élément essentiel de la définition de la vertu; dans ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* parues en 1764, et écrites sous l'influence de philosophes anglais tels que Shaftesbury et Hutcheson, il avait déclaré que la vertu, loin de s'appuyer sur des règles spéculatives, se ramène à un sentiment, le sentiment de la beauté et de la dignité de la nature humaine. Ce sentiment atteint au sublime, quand l'homme en fait un principe de conduite, universel dans sa portée et invariable dans son application. C'était donc une conception surtout esthétique de la moralité qui nous était alors offerte. La *Critique de la faculté de juger* témoigne que cette conception a pour une bonne part subsisté dans l'esprit

de Kant, seulement pour y être mise à son rang. La beauté n'est plus sans doute identique à la moralité, rigoureusement entendue comme elle doit l'être, et isolée en son essence de tout ce qui n'est pas elle; mais la beauté est le symbole de la moralité; car en montrant à l'homme comment l'imagination peut librement s'accorder avec l'entendement, elle lui rappelle que la volonté peut, elle aussi, librement s'accorder avec la loi pratique de la raison, et elle lui figure le principe, inaccessible à notre connaissance, où se concilient la nature et la liberté. Quant au sublime, il n'est proprement esthétique que parce qu'il traduit, en des formes sensibles, la conscience de notre destination véritable et l'incommensurable valeur de la personne : traduction à la fois admirable et impuissante, par laquelle l'imagination tente de se hausser jusqu'à la raison sans y atteindre. En tout cas la culture esthétique a une extrême importance pour le développement de l'être humain que nous sommes; elle peut rendre le sentiment apte à représenter un idéal communicable à tous les hommes; elle offre ainsi ce que Kant appelle un intérêt moral par alliance.

*
* *

Comme la contemplation de la beauté et des œuvres d'art, la supposition nécessaire de la finalité dans la nature annonce le règne de la liberté. Cette supposition n'est pas la vulgaire croyance anthropomorphique qui imagine surtout des rapports de convenance ou d'utilité extérieure entre certains objets du monde et les désirs ou les besoins humains; elle exprime l'impossibilité où nous sommes, nous autres hommes, d'expliquer mécaniquement les productions organisées de la nature juste en ce qu'elles ont d'organisé, et la nécessité où nous sommes en conséquence de juger de ces productions comme si le mécanisme qui les constitue dans le détail avait été pour l'ensemble réglé par une

intelligence. Dans un être vivant, en effet, les parties sont des organes qui se déterminent réciproquement les uns les autres et qui, dans leur existence comme dans leur forme, sont conditionnés par le tout qu'ils engendrent. Or pour voir des parties produites par un tout, il faudrait une raison intuitive, que nous n'avons pas. Notre entendement, avec ses catégories et ses principes, ne peut jamais comprendre un tout que comme un résultat de parties; il ne peut donc fournir une connaissance achevée de ce qu'est la vie. Mais notre esprit, ne pouvant admettre que la vie cesse d'être intelligible là où elle nous est mécaniquement inexplicable, exerce le droit d'en juger par réflexion, c'est-à-dire de supposer que la vie a, outre ses conditions mécaniques de détermination, des conditions idéales d'organisation. C'est là ce que signifie, dans l'usage légitime que nous en pouvons faire, le principe de finalité; il consiste à nous représenter, non pour en tirer une connaissance, mais pour en contenter notre esprit, des groupes de phénomènes spéciaux et, par extension graduelle, la nature entière sous l'idée du Tout. Cependant, loin qu'ainsi compris le principe de finalité entrave l'usage scientifique des conceptions mécanistes, il l'autorise plutôt et le stimule, jusqu'au point où ces conceptions commenceraient à manquer à leur rôle, qui est de nous fournir des explications déterminées et saisissables dans l'intuition sensible; ces conceptions, elles peuvent, par exemple, intervenir pour interpréter les données de l'anatomie et de la morphologie comparées dans le sens de la réduction de toutes les espèces à un type unique primitif dont elles seraient issues : comme ailleurs il avait institué un évolutionnisme cosmogonique plus ou moins analogue à celui que développe Laplace, Kant paraît pressentir ici l'évolutionnisme biologique d'un Lamarck ou d'un Darwin; mais c'est avec la conscience ferme que le mécanisme, toujours applicable là où il y a des phénomènes à connaître, ne saurait cependant atteindre

jusqu'à l'origine absolue soit de l'être, soit de la vie.

Ainsi, telle que nous devons la concevoir, la nature est déjà un règne des fins qui nous exprime, sous une forme imparfaite et relative, ce règne des fins que doit faire advenir la liberté. Et du monde sensible jusqu'au monde supra-sensible il y a comme un progrès qui se marque par la valeur et la plénitude des fins atteintes ou poursuivies. Il est en effet légitime de se demander quelle est dans l'ordre des fins la fin dernière. Question insoluble, tant que nous cherchons les fins dans les choses : car toute chose qui est fin peut à un autre point de vue apparaître comme moyen. Seul l'homme, parce qu'il est capable de concevoir des fins, parce que par sa raison il est une fin en soi, une personne, peut être le but final de la nature; mais il ne l'est que tout autant que d'une certaine façon il la domine, et il ne la domine que par la conception de la loi morale selon laquelle il poursuit l'accomplissement du souverain bien : de là le caractère moral que doit revêtir sous sa forme suprême l'affirmation de la finalité, et dans cette affirmation la foi en l'existence de Dieu. En somme c'est par l'accomplissement du souverain bien, dont la loi morale est le principe et dont Dieu est pour nous le garant, que se constitue l'unité de tout le système des fins; le souverain bien, c'est la fin universelle vers laquelle s'oriente, sous l'action régulière de la liberté, la nature tout entière.

***

Telle est la vue d'ensemble par laquelle se termine la *Critique de la faculté de juger*. Elle a pour condition première l'établissement du droit qu'a la raison, en réfléchissant sur la beauté et sur la vie, d'y trouver autre chose que des effets aveugles des principes d'explication mécanique posés par l'entendement, d'y découvrir un ordre tel qu'une intelligence semble l'avoir spécialement disposé. Mais ce droit, qui se vérifie par

les limites du mécanisme et par le besoin de se représenter d'une façon satisfaisante ce que le mécanisme n'explique pas, ne confère point aux suppositions également légitimes qu'il engendre le caractère de certitude objective qu'ont, d'une part, les principes de l'entendement, d'autre part, la loi morale. Sans être aucunement arbitraire, il ne répond qu'à une nécessité subjective de notre pensée finie, qui, incapable de connaître comment du monde intelligible dérive le monde sensible, ne peut cependant s'empêcher de concevoir à son point de vue un certain accord de ces deux mondes.

*
* *

L'œuvre de la *Critique,* ainsi achevée, fait apparaître décidément qu'il y a un empire universel de la raison, sans que la raison perçoive l'absolu de l'être, un empire de la raison d'autant plus certain que cette perception lui manque. Car, pareil en cela à Socrate et à Descartes, Kant fait surgir la nécessité de la raison de ce qui a été spécialement invoqué pour la ruiner. Il n'y a que les choses pratiques qui puissent et doivent intéresser l'homme, avaient dit les Sophistes : soit, leur répond Socrate; mais la pratique n'est point sûre quand elle s'appuie uniquement sur la routine et l'empirisme; loin d'exclure la science, elle la suppose. Tout est matière à doute, observe à son tour Descartes, mais le doute même manifeste la certitude de la pensée et il ne saurait décidément atteindre les objets que la pensée tient pour certains. La science n'est qu'expérience; la morale ne relève que de la conscience : tel est le fait qui s'impose à Kant; mais Kant montre que l'expérience tient de la raison sa vérité, comme la conscience tient de la raison son autorité.

Sans doute la raison ainsi restaurée doit renoncer à spéculer sur les choses en soi; mais elle est d'autant plus qualifiée pour réaliser l'idéal humain de la science

et de la vie morale, et elle apparaît d'autant plus comme la propriété directe du sujet qui l'exerce.

Le grand disciple de Kant, Fichte, a déclaré que l'idéalisme kantien est l'antithèse directe du spinozisme. De fait, tandis que le spinozisme conçoit la puissance de la vérité et la force de l'ordre souverain des choses comme indépendantes de l'esprit qui n'a qu'à les reconnaître et qu'à s'y plier, le kantisme fait dériver de l'action législatrice de la raison humaine les principes du savoir théorique et de la moralité : par le genre de distinction qu'il établit en outre entre la raison spéculative et la raison pratique il se donne le droit de soutenir que l'ordre souverain pour nous c'est l'ordre librement posé par la raison pratique, le « règne des fins » réalisable par de libres volontés. Les limites mêmes que le kantisme assigne à notre savoir ne marquent qu'en apparence une impuissance de notre nature; elles sont en réalité les conditions de la possibilité d'un autre monde que le monde donné, d'un monde intelligible dont la loi est la loi morale et que détermine, à défaut du savoir, une foi rationnellement fondée dans l'accomplissement du souverain bien. « La sagesse mystérieuse par laquelle nous existons, dit Kant, n'est pas moins admirable dans les dons qu'elle nous a refusés que dans ceux qu'elle nous a accordés. » Si le savoir pénétrait dans le monde supérieur, c'est alors qu'asservis aux objets contemplés et écrasés par leur puissance, nous serions réduits au rôle d'automates : tandis que la conscience du devoir qui est l'acte suprême de notre raison suscite en nous et nous révèle notre liberté. Ainsi le kantisme se caractérise essentiellement par l'affirmation de l'autonomie de l'esprit.

Sous l'influence de cette conception, il a inauguré des tâches dont l'importance philosophique est indiscutable et il a mis au jour des idées d'une extrême fécondité. Au lieu de se borner à soutenir qu'il y a une raison, il a procédé minutieusement à l'inventaire

de ce qu'elle contient et il s'est efforcé de la prouver par le détail autant que par le sens général des fonctions qu'elle remplit. Il a ainsi imposé pour toujours l'obligation de ne point tenir le succès extérieur d'une discipline pour la marque de sa vérité et de rechercher, par l'analyse de la part respective qu'y prennent les concepts de l'esprit et les données de fait, la portée exacte qu'elle a. Il a assuré les droits et la primauté de la pensée contre la prétention des choses à s'organiser et à se faire valoir en dehors d'elle. Et c'est par là qu'il a pu aussi, avec autant de logique que de vigueur, mettre au premier plan dans sa morale toutes les idées qui supposent l'irréductibilité de la personne humaine à ses conditions matérielles d'existence et de développement, idées pures de devoir absolu, de bonne intention, d'inflexible justice. En d'autres termes, tout ce que l'homme connaît véritablement, tout ce qu'il réalise pratiquement, tout ce qu'il espère légitimement implique l'autonomie de sa raison et y reste relatif.

Cependant cette notion de l'autonomie de la raison, qui concorde surtout directement avec l'explication que Kant a donnée de la moralité, peut-elle se subordonner tout le fond de ce que l'homme réclame pour l'accomplissement total de sa destinée? Kant n'a pas cru que cette notion fût, dans l'ordre de la science positive, incompatible avec l'acceptation de l'expérience comme objet de connaissance; au contraire, dans l'ordre de la vie, il a posé qu'elle devait avoir une portée inconditionnelle et suffisante, et exprimer non pas seulement une requête et une exigence, mais encore la souveraineté du sujet. Il a été ainsi conduit non seulement à affirmer la suprématie de la raison pratique sur la raison théorique, mais encore à faire de la religion une simple dépendance ou un simple prolongement de la raison pratique. Sans doute la morale établit le rapport le plus intime de l'homme à la Religion; mais ce rapport n'est point unique, et la Religion ne saurait se définir par ce seul rapport. Plus Kant a exactement déter-

miné les caractères propres de la morale, plus il a méconnu, en tâchant de les y réduire, les caractères propres de la Religion. Car si la morale consiste à rapporter à soi son action, la Religion consiste à se rapporter dans son être tout entier à un Principe infiniment supérieur à soi : elle ne peut donc être la simple représentation, valable pour nous, de ce qui complète notre faculté d'obéir au devoir; elle est la représentation de la vérité et de la puissance divines connues comme la cause de l'appel de toutes nos facultés et de toute notre nature à une vie supérieure. Elle comporte ainsi une union de l'homme et de Dieu qui, pour être à certains égards rationnelle, ne l'est pas exclusivement. Kant, entraîné par le juste souci d'épurer la morale de tout mysticisme, en est venu à rejeter les éléments mystiques que toute Religion comprend. Dans cet état ou dans cet acte foncièrement religieux qu'est l'amour de Dieu il n'a aperçu, comme avouable, que la soumission de la volonté à la loi morale. Il a trop vu en somme la Religion « dans les limites de la seule raison »; bien que par son intelligence de la valeur incomparable du Christianisme, il s'élève bien au-dessus de la philosophie rationaliste du dix-huitième siècle, il en partage encore la tendance à admettre qu'il n'y a dans la Religion d'autre vérité que celle que la raison est par elle-même capable d'établir.

Ainsi, tandis que le rationalisme de Spinoza, dominé par la conception de l'Être infiniment infini, subordonne l'homme à Dieu au point de tenir pour illusoires les formes proprement humaines de l'action, le rationalisme de Kant, qu'inspire la conception de l'autonomie du sujet, fait de l'action humaine, en tant qu'elle est réglée par la loi morale, la mesure de toute affirmation concernant le « monde intelligible ». Mais en dépit de cette opposition radicale, ils ont ceci de commun, qu'ils s'efforcent de définir la nature et la puissance de l'homme par des éléments empruntés

à la raison. Si Kant découvre dans la raison des traits qui font ressortir la spontanéité du « moi », il n'envisage cependant le moi que comme le principe des « formes », des « concepts », des « idées » ; il ne le considère que dans son rapport avec la vérité objective de la science et de la morale. Ainsi il pose abstraitement un moi qui d'une certaine façon n'est à personne. Or est-il possible que la conscience de soi revienne à être simplement l'aspect subjectif du fonctionnement de la raison? Ne semble-t-il pas plutôt qu'elle porte sur la réalité propre de l'âme humaine caractérisée par la faculté non seulement de s'apparaître directement à elle-même, mais encore de se constituer elle-même et de se développer en vertu d'un effort intérieur? Et n'y a-t-il pas lieu de supposer que cette vie originale du moi est assurée d'une vérité latente, irréductible non pas à la raison, mais aux notions que la raison applique à la connaissance des choses, d'une vérité en tout cas dont le sens complet et explicite exige d'être dégagé pour exprimer l'intégrité et la perfection idéales des fins humaines (1)?

(1) Les réserves si nettes et si graves qu'indique cette fin de chapitre eussent été sans doute développées par l'auteur s'il lui eût été donné d'exprimer le dernier état de sa pensée. Comme il entrait toujours, dans la doctrine qu'il exposait, assez ava t pour laisser croire qu'il l'épousait presque, plusieurs lecteurs ont pu garder l'impression qu'il avait subi l'emprise de la pensée allemande, celle de Kant en particulier : il n'est que juste de les détromper. Au moment même où il se livrait le plus entièrement à l'étude de Leibniz ou de Kant, jamais il n'a cessé de s'appartenir. Il est remarquable que, malgré son admiration pour la prestigieuse pensée de Leibniz qu'il avait longuement méditée, il n'a pas voulu faire figurer l'homme dans cette galerie de « philosophes » qui sont des exemplaires d'humanité, parce que le caractère et la doctrine même, en Leibniz, lui semblaient manquer d'une sorte de franchise et d'élévation. Pas plus qu'il n'a été spinoziste il n'a été kantien. Au plus fort de son labeur sur « la formation de la Philosophie pratique de Kant », il m'écrivait : « J'ai hâte de recouvrer la liberté de ma pensée ensevelie sous cet homme. » Et le 22 juin 1905, à l'heure où il achève son grand ouvrage : « Délivrance! J'ai été plus d'une fois, surtout à la fin, intérieurement irrité contre ma subordination méthodique à un homme et à une œuvre dont la puissance reste malgré tout liée à un cer-

tain esprit d'exclusion. Mais j'avais à essayer de comprendre et de faire comprendre. J'ai dû pratiquer un véritable ascétisme intellectuel. » Autant donc il gardait jalousement l'indépendance de son jugement, autant il avait horreur des réfutations expéditives, des honteuses méprises, des contresens triomphants dont certaine littérature philosophique est remplie. Il est bon d'ajouter que, avec une joie croissante, il est, selon son expression, « rentré dans la pensée française ». A la lumière de la guerre, il a senti de plus en plus vivement, ainsi qu'il l'indiquait le 1er mai 1915, que « notre œuvre la meilleure sera, sans esprit d'exclusion ni d'isolement, de renouer notre tradition philosophique d'une façon plus étroite... Il y a, dans la pensée allemande, à partir de Kant même, quelque chose d'*énorme*, l'idée de la déduction qui se prépare et de la création qui s'opère dans et par l'inconscient; sous prétexte d'idéalisme, une trahison de l'idée claire, de la raison lumineuse et classique. Je sentais cela depuis plusieurs années assez vivement : de là mon retour à Descartes, à Malebranche, à Maine de Biran ». Et, un peu plus tard, il ajoutait :« Nous savons maintenant ce que vaut l'idéologie allemande. Si ce n'est pas elle qui a directement déchaîné la lutte effroyable, elle n'a eu ni autorité pour la prévenir, ni droiture morale pour la condamner, et elle a découvert sans peine tous les sophismes nécessaires pour l'absoudre. » Mais, écrit avant la guerre, le chapitre qui suit ne manifeste que davantage la spontanéité du progrès doctrinal de Victor Delbos vers « une conception toujours plus vivante, plus humaine de la vérité et de l'être ». Ici, plus qu'en aucune autre partie de ses travaux historiques, l'homme qui pense pour son propre compte apparaît davantage dans l'érudit et le philosophe, et, toujours historien aussi scrupuleusement exact et « objectif », il laisse plus librement sentir ses propres expériences d'âme et ses convictions intimes. Lui qui d'abord n'avait entrepris qu' « accidentellement » l'étude de Pascal et de Maine de Biran, en craignant « qu'elle ne le dépayse beaucoup et ne fasse dévier la direction de ses études personnelles », il avouait bientôt qu'il y prenait « un extrême intérêt » ; et il ajoutait : « Ce que Biran a aperçu et compris, il l'a aperçu et compris véritablement avec une vigueur et une originalité remarquables ; et il a, je crois bien, définitivement constitué les principes de ce *réalisme psychologique* qui doit à la fois limiter et compléter l'*idéalisme physique*. » En ces dernières pages, il a donc, selon un vœu qu'il m'exprimait, franchi les limites de la discipline que l'historien doit s'imposer, afin d'aller remuer au fond des âmes plus que de la curiosité intellectuelle. Et, dans une lettre du 27 juillet 1913, il témoignait en ces termes décisifs de l'importance qu'il convient d'attribuer aux pages qu'on va lire comme une sorte de testament intellectuel : « Le chapitre sur Pascal et Maine de Biran est pour moi la conclusion de mon livre, et c'est sur les réflexions qu'il présente que je voudrais laisser le lecteur. »

(M. B.)

VII

MAINE DE BIRAN

Né à Bergerac, le 29 novembre 1766, d'un père médecin qui dirigea ses premières études; élevé plus tard au collège de Périgueux, que tenaient les *Doctrinaires;* entré à dix-neuf ans dans les gardes du corps, et appelé dans ce poste à défendre Louis XVI pendant les journées des 5 et 6 octobre 1789 contre la foule conduite par Maillard; privé d'état par le licenciemen- de son corps; retiré pendant la période révolutionnaire dans son domaine de Grateloup, près de Bergerac; puis, le calme revenu, nommé en 1795 administrateur de son département; élu au Conseil des Cinq-Cents en 1797, mais destitué de son mandat par le coup d'État du 18 fructidor; après une nouvelle période de retraite, rendu par l'Empire aux fonctions administratives; conseiller de préfecture de la Dordogne en 1805; sous-préfet de Bergerac en 1806; membre du Corps législatif et de la fameuse commission des *Cinq* qui causa la prorogation de l'assemblée pour avoir invité l'empereur à une paix honorable et durable; animé, dans le fond, de convictions royalistes très vives qui le firent saluer avec joie l'avènement de Louis XVIII et se désoler du retour de l'île d'Elbe; député et questeur sous les deux Restaurations; conseiller d'État; tâchant de se frayer sa voie politique entre les ultras et les libéraux; appelé à siéger dans des commissions importantes, mais obligé de compter sans cesse avec la faiblesse de sa santé qui amena pré-

maturément sa fin, le 20 juillet 1824 : voilà ce que fut, dans sa vie extérieure, François-Pierre-Gontier de Biran, communément nommé, d'un prénom qu'il adopta, Maine de Biran.

Ainsi retracée dans ses lignes les plus visibles, cette vie paraît être celle d'un homme, comme il y en a eu bien d'autres, que la considération attachée à leur famille, une intelligence cultivée, des circonstances favorables et d'heureuses relations ont conduits, malgré quelques traverses, jusqu'à de hautes charges publiques; elle est une matière suffisante pour la biographie complète d'un personnage notable. Mais en réalité celui qui la vécut fut extrêmement loin de s'identifier avec les événements et les situations dont elle fut faite; il traversa ces événements, il occupa ces situations, ainsi qu'il le déclare volontiers, en « somnambule »; en deçà de l'homme de ces situations et de ces événements, il sentit ou il fit vivre en lui un tout autre homme, replié sur lui par le besoin le plus impérieux et la faculté la plus extraordinairement développée de mettre à part, afin de l'observer du regard le plus perçant, son être intérieur. Et par une originalité encore plus décisive, l'espèce de réflexion qu'il s'appliqua à lui-même ne s'arrêta point aux singularités de son cas individuel; elle parvint à dégager et à fixer des éléments de pensée, propres à renouveler la formule et la solution des grands problèmes philosophiques.

***

« Dès l'enfance, dit Maine de Biran, je me souviens que je m'étonnais de me sentir exister; j'étais déjà porté, comme par instinct, à me regarder au dedans pour savoir comment je pouvais vivre et être moi. » (*Journal intime,* 27 octobre 1823.) Un goût si précoce de réflexion, éveillé et entretenu par une sensibilité excessivement délicate et mobile, fortifié en outre par

l'habitude, converti même en méthode, devait porter Maine de Biran à circonscrire rigoureusement la vie intérieure, même s'il l'éprouvait à bien des égards dépendante de l'organisation et des circonstances externes. Son effort d'analyse consista en effet à tâcher de la saisir dans sa plus essentielle intimité, de façon à reconnaître aussi quels rapports elle peut soutenir, sans s'altérer, avec ce qui n'est pas elle. « La distinction de l'homme *intérieur* et de l'homme *extérieur* est capitale, écrit-il le 28 octobre 1819; ce sera le fondement de toutes mes recherches ultérieures. Il s'agit de faire nettement le partage, ce qui n'a été fait encore par aucun philosophe, même par ceux qui paraissent avoir poussé le plus loin la méditation. » Ce fut à pressentir, à poursuivre, à découvrir, à préciser et à interpréter cette distinction que s'employa la plus grande part de son activité intellectuelle. Y avait-il là cependant une conception tellement inédite? Oui certes, ne fût-ce que par l'absence de tout préjugé philosophique dans sa manière d'y atteindre. Il est sans doute bien d'autres philosophes que Biran qui se sont fortement attachés à l'homme intérieur; mais d'ordinaire leur méditation, dominant vite les faiblesses, dépassant vite les bornes de leur individualité contingente, se tourne presque d'emblée vers des prototypes de vérité ou de spiritualité; elle est comme le déploiement naturel d'une pensée philosophique systématiquement préformée en eux. Pour Maine de Biran, au contraire, ce ne fut pas un idéal spéculatif de connaissance distincte ou de perfection, ce fut l'expérience, ce fut l'épreuve de la vie qui l'amena à réserver, vis-à-vis des défaillances, des importunités et des souffrances de sa nature sensible, la réalité de l'homme intérieur; et ce fut cette nature sensible elle-même qui, par son instabilité et ses contradictions, lui révéla dans la douleur son impuissance à être le moi. Hors de ses professions publiques passionnément philosophe, Maine de Biran fut beaucoup moins qu'un autre un

philosophe de profession. Sa curiosité très ouverte, ses abondantes lectures, ses connaissances variées, son penchant à aller dans l'exploration de sa vie intérieure jusqu'à des raisons assez universelles en même temps qu'assez profondes pour en rendre compte, tout cela contribua fort heureusement à faire de sa philosophie autre chose qu'une simple représentation de sa nature propre; il n'en est pas moins vrai que sa philosophie fut d'abord provoquée et qu'elle resta soutenue par cette analyse de lui-même qui fut un besoin de son âme tourmentée avant de devenir une pratique régulière de son intelligence.

De la façon dont il s'observe lui-même et de ce qu'il s'apparaît à lui-même dans l'intimité de cette observation, de la façon dont il dégage de son expérience personnelle les mobiles, les données et les fins de sa pensée philosophique, nous avons la révélation la plus précieuse dans ce *Journal intime* où il notait pour lui-même, avec la plus manifeste sincérité, ce qui le touchait, ce qui lui arrivait, ce qu'il concevait, l'état de sa santé, les événements du jour, les aperçus philosophiques (1). Document incomparable, parce qu'il ne fut point destiné à être un document, parce qu'il l'est cependant, au sens le plus véritable du mot, tant l'âme qui se dévoile ainsi au jour le jour n'a visé qu'à se connaître telle qu'elle est, tant elle a joint à ses dons d'analyse clairvoyante et subtile la plus touchante ingénuité. Si l'on songe à l'intérêt que présentent les trop rares pages où de grands philosophes

(1) Ce *Journal* commence en 1794 et se termine en 1824; mais, sauf quelques pages datées de 1811, il a de 1795 à 1814 une grande lacune. Des extraits fort considérables de ce *Journal* ont été publiés par Ernest Naville dans le livre qu'il a intitulé *Maine de Biran, sa vie et ses pensées* (1re édit. en 1857; 3e édit. en 1874). A la publication d'Ernest Naville, il faut ajouter celle de M. l'abbé Mayjonade, chanoine de Périgueux : *Pensées et Pages inédites de Maine de Biran* (1896); cet ouvrage contient, outre une partie détachée du *Journal* de 1815, des morceaux d'un assez grand intérêt, ainsi que des lettres, en particulier des lettres de Maine de Biran à sa femme et à ses filles.

ont laissé entrevoir le rapport de leurs idées à tel aspect de leur expérience propre, à telle circonstance ou à telle direction de leur vie, quelle doit être la valeur d'une œuvre qui nous dispense de conjecturer du dehors, à travers des signes abstraits, les causes psychologiques de la formation d'une doctrine importante, qui nous offre directement dans leur vivante union l'homme et le philosophe, qui nous instruit de tous les états d'âme auxquels ont été liées les recherches et les découvertes d'une haute pensée! La philosophie de Maine de Biran a-t-elle fait autre chose que concentrer dans des vues d'ensemble la multitude des observations partielles qui ont accompagné en lui ses façons d'être et ses démarches, et que définir en même temps le sens et l'objet d'une inquiétude trop mêlée de vœux secrets et profonds pour consentir à se dissiper en elle-même?

***

Le ton dominant de son *Journal* est une plainte. La faiblesse native de son tempérament le met à la merci de toutes les influences extérieures, des variations atmosphériques, des changements de saison. Avec un soin méticuleux, il note l'humidité, le froid, la température, le niveau du baromètre. Il sait que ce sont là autant de causes dont dépendent ses dispositions intérieures. « Le vent qui souffle a une influence singulière sur toute ma manière d'être. » (Du 1er au 7 mars 1818.) « Froid sec; vent du nord desséchant. Je suis, tous ces jours, dans un état nerveux, souffrant, ennuyé, ayant un sentiment intime et radical de faiblesse. » (Du 1er au 4 avril 1818.) « Chaque saison, remarque-t-il encore, a non seulement son espèce ou son ordre de sensations extérieures appropriées, mais de plus un certain mode du sentiment fondamental de l'existence, qui lui est analogue, et qui se reproduit assez uniformément au retour de la même saison. » (13 mai 1815.) Mais

surtout le passage d'une saison à une autre se manifeste en lui par des changements de dispositions, dont les effets sur son activité intellectuelle sont d'ailleurs très divers. « Temps magnifique, soleil de printemps. La végétation s'annonce, les prés reverdissent, les arbres se couvrent de fleurs. Je ne sais quoi de doux et de voluptueux semble pénétrer l'âme. » (13 et 14 mars 1811.) « Le contraste rapide de l'hiver à l'été change toute mon existence. Je suis un autre homme; il me semble que chaque jour soit une fête; je respire avec l'air une nouvelle vie, et cette vie est celle de l'esprit plus encore que du corps, car je ne suis pas fortifié et ma santé n'est pas beaucoup meilleure. Mais il y a dans l'air qu'on respire à cette heureuse époque de l'année quelque chose de spirituel qui semble attirer l'âme vers une autre région et lui donner une force propre à surmonter toutes les résistances organiques, à se dégager en quelque sorte des liens du corps pour commencer une plus haute destinée. » (29 avril 1816.) Cependant si à ces heures bénies l'esprit semble participer de la légèreté de l'air et se mouvoir avec une aisance joyeuse, il est aussi moins capable de se replier sur lui et de se concentrer. « La température a été fraîche, un peu humide; il a plu en petite quantité; c'est l'automne et les vendanges en plein. Je suis mélancolique, moins disposé à me répandre au dehors, et beaucoup plus à revenir sur moi-même; aussi suis-je porté aux méditations psychologiques, comme par un instinct qui se renouvelle périodiquement avec une force marquée... J'éprouve la modification ordinaire attachée à cette saison; il y a en général plus d'aplomb, de calme au fond de mon être, plus de force méditative. » (Du 9 au 22 octobre 1814; 4, 5 et 6 mai 1815.) Encore faut-il, pour que cette force méditative s'exerce, que le mauvais état de ses nerfs ne fasse pas prédominer en lui des affections de malaise et d'inquiétude; afin d'échapper à ces affections, il est plutôt tenté de rechercher le monde, le bruit et les distractions du

dehors; tandis que la mélancolie est un sentiment tout autre, auquel il sait bien que sont liés les progrès de son intelligence, et qui le pousse « à pénétrer dans les profondeurs de son âme », à « réfléchir sur le moi ».

Aussi sa sensibilité réagit peu au dehors; elle est presque toujours absorbée par des impressions internes, parfois vives et fortes, le plus souvent trop confuses pour être nettement tranchées, et s'effaçant même jusqu'à laisser la plus pénible sensation de vide. Elle aspire alors, par des efforts répétés, à se remplir; pour faire cesser cet état d'incapacité et de nullité qui l'afflige, elle se tend, elle se guinde; elle passe d'un objet à un autre; mais les objets restent indifférents comme le fond de l'être reste stérile et froid. Toutes les facultés de Maine de Biran sont sujettes à cette langueur insipide comme à cette infructueuse mobilité. « J'ai des sens extrêmement variables dans leur activité ou leur susceptibilité aux impressions. Il y a des jours, par exemple, où les moindres odeurs m'affectent, d'autres (et ce sont les plus nombreux) où je ne sens rien. Mon sens intérieur et chacune de mes facultés intellectuelles éprouvent les mêmes anomalies... Je suis un être ondoyant, divers, sans consistance. » (13 mai 1815.) Sur cette mobilité de sa nature et de l'humaine condition, il insiste dès ses premières observations en des termes qui montrent à quel point il en est saisi et ébranlé. « Ainsi, dit-il, cette malheureuse existence n'est qu'une suite de moments hétérogènes, qui n'ont aucune stabilité. Ils vont flottant, fuyant rapidement, sans qu'il soit jamais en notre pouvoir de les fixer. Tout influe sur nous, et nous changeons sans cesse avec ce qui nous environne. Je m'amuse souvent à voir couler les diverses situations de mon âme; elles sont comme les flots d'une rivière, tantôt calmes, tantôt agitées, mais toujours se succédant sans aucune permanence. » (27 mai 1794.) « Il est certain, note-t-il encore, que notre existence successive n'offre pas deux instants semblables. L'homme, entraîné par un

courant rapide, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, ne trouve nulle part où jeter l'ancre; ses sentiments, ses idées, sa manière d'être se succèdent sans qu'il puisse les fixer; son état moral varie comme son état physique. Les changements de l'âme répondent à ceux qui se font dans le corps, et celui-ci est sujet à toutes sortes de vicissitudes. » (25 décembre 1794.) Plus qu'un autre, Maine de Biran est entraîné d'état en état par le cours extraordinairement mobile de son existence.

Ces changements sans arrêt, en l'empêchant de se laisser aller à vivre tout uniment, le provoquent à se sentir vivre, à se « regarder passer ». « Je suis toujours occupé de ce qui se passe en moi. » (Année 1795.) Quand il est, comme il dit, monté organiquement au ton du monde extérieur, même si son attention aux choses du dehors n'en devient pas plus nette ni plus aisée, il perd le pouvoir de réfléchir, d'assister en spectateur attentif à ce qui se fait en lui. C'est la disproportion ordinaire du monde extérieur avec sa nature, ce sont les variations irrégulières de sa sensibilité propre qui le portent, dès que ses impressions ne sont pas trop tumultueuses, à ausculter les moindres bruissements de son âme. « Je suis, par ma nature, doué de l'aperception interne, et j'ai, pour ce qui se fait au dedans de moi, ce tact rapide qu'ont les autres hommes pour les objets extérieurs. » (3 et 4 novembre 1818.) Or cette puissance et cette vivacité d'intuition interne ont pour contre-partie une incapacité d'agir avec décision au dehors, comme de saisir avec vigueur le dessin ferme des choses. Aux moments où la nature touche le plus Maine de Biran, les sensations qu'il en reçoit demeurent surtout affectives; même ses perceptions visuelles bercent son regard plus qu'elles ne le fixent; elles répondent à son âme en lui présentant des images « vagues, infinies »; peut-être de ce monde extérieur, où il va pourtant chercher des diversions, n'a-t-il jamais fait vraiment un spectacle; quand il con-

temple, quand il observe, ce qu'il contemple, ce qu'il observe, c'est lui-même et toujours lui.

Curiosité saine et féconde cependant, même si c'est par des dispositions morbides qu'elle a été d'abord éveillée. Car elle ne s'entretient pas d'elle seule et des changeants états d'âme qui lui ont fourni ses premiers aliments. Elle est animée d'une puissance de recherche qui ne trouverait son compte ni à une simple description passive, ni à des raffinements artificiels d'analyse. Maine de Biran ne fut point de ceux qui dans le fond aiment leur mal, y voient un signe d'élection, et ne l'étudient que pour s'y complaire. Dès les premières pages de son *Journal*, il nous montre sa réflexion à l'œuvre, non pas seulement pour suivre cette agitation de sentiments dont il est tourmenté, mais encore pour tâcher d'en découvrir à la fois les causes et les remèdes. D'où viennent, se demande-t-il, ces impressions confuses et désordonnées qui à tout instant se jettent à la traverse de ses plus vifs désirs de paix intérieure? D'où viennent ces nombreuses idées que sa raison n'a point cherchées et qu'elle peut seulement désapprouver sans avoir pu les empêcher de se produire? Ce n'est pas qu'à de certaines heures très rares, trop rares, il ne puisse se trouver dans un état de tranquillité, de doux ravissement, de plein accord avec lui-même. Mais pourquoi cet état ne dure-t-il pas, et pourquoi lui-même ne peut-il pas le faire durer? Les moralistes supposent que l'âme commande à ses affections en maîtresse. L'expérience n'abonde guère dans leur sens. « Pour me procurer ces sentiments délicieux, cette paix de l'âme, ce calme intérieur, que j'éprouve par accès instantanés, je sens que je ne puis rien, mon activité est nulle, je suis absolument passif dans mes sentiments, je suis presque toujours ce que je ne voudrais pas être et presque jamais tel que j'aspire à être. » (27 mai 1794.)

Maine de Biran souffre donc non seulement de la prédominance de ses états de dépression et de malaise,

mais surtout de la promptitude capricieuse avec laquelle il passe de l'excitation à l'abattement, du calme à l'agitation; il souffre de cette instabilité qui non seulement lui fait craindre la joie presque autant que la douleur, mais qui surtout contredit en lui le besoin vivement senti et l'idée nettement conçue d'une existence sans troubles et régulièrement heureuse. De là le problème qui, tout en s'élargissant et se compliquant, sera pour lui jusqu'au bout le problème philosophique par excellence : sur quoi l'âme peut-elle s'appuyer pour se fixer, et se fixer dans un état de perfection et de bonheur, — car perfection et bonheur sont identiques? Et la donnée essentielle de ce problème, il la saisit également dès l'abord : peut-il considérer comme siens, ou plutôt comme étant *lui*, ces sentiments obscurs et tumultueux, certainement liés à des modifications du corps et déterminés par elles? Il éprouve bien que, quand les sens se taisent, quand les passions sont endormies, il jouit parfois d'un contentement ineffable; et en cela la nature qui à certains moments impose le silence aux sens et le sommeil aux passions indique la voie à suivre pour conquérir le calme; mais dépend-il de lui de s'engager dans cette voie, et peut-il faire plus que consentir aux états de tranquillité que par instants son organisation lui accorde?

Tel est le problème que Maine de Biran ne cesse de porter en lui, même quand il paraît l'oublier en se portant hors de lui-même, et dont la signification va s'avivant de toutes les expériences de son âme inquiète. Le sentiment de son impuissance à l'égard des dispositions organiques et des phénomènes affectifs qui introduisent en lui des changements perpétuels et de très fréquentes contrariétés; l'aspiration à un état où son moi se reconnaîtrait lui-même en s'assurant, directement ou indirectement, avec un pouvoir de dominer cette inconstance, un calme et un bonheur durables : ce sont là comme des thèmes fondamentaux de sa pensée, qui n'admettront, eux, d'autres variations que

celles qui seront dues à une explication de plus en plus profonde et à une intelligence de plus en plus compréhensive de cette dualité première. Ils sont au fond, non seulement de ses recherches spéculatives, mais encore de ses observations les plus libres sur les événements ou les modalités de sa vie, intérieure ou extérieure. Dès que, par une réaction de sa nature spirituelle sur sa nature sensible, Maine de Biran s'est créé le souci de certaines questions philosophiques, il n'y échappe pas plus désormais qu'au souci des fluctuations et des misères de son tempérament. Lorsqu'il croit s'en être laissé distraire, il témoigne bien, par le remords qu'il éprouve, à quel point il en est dominé. Aussi, dans les divers milieux où il se trouve, milieux mondains, milieux politiques, milieux intellectuels, ne peut-il jamais s'abandonner lui-même; il a beau y avoir tout naturellement sa place; il est cependant bien loin d'y avoir un esprit présent, une activité décidée et décisive; son âme qui s'y porte ou s'y laisse entraîner garde toujours plus ou moins la conscience d'y errer en étrangère.

*
* *

Il va à tout instant dans le monde; et comment le monde ne l'accueillerait-il pas avec faveur? Cet ancien garde du corps, qui a paru à la cour de Louis XVI, est resté par la grâce souriante et la distinction un peu précieuse de ses manières un gentilhomme d'avant la Révolution; grand, svelte, d'une physionomie charmante, à la fois réservée et mobile, avec un teint pâle et de clairs yeux bleus à travers lesquels transparaît la délicatesse de sa constitution, il attire encore par sa bienveillance naturelle, son exquise politesse, les agréments et la hauteur de son esprit. Il peut faire très bonne figure dans le monde; il le peut et il le désire. Car ce n'est pas seulement pour détendre sa pensée, pour oublier ses inquiétudes et ses malaises, qu'il s'y

produit; c'est aussi pour être entouré et apprécié ; c'est pour se communiquer aux autres et provoquer d'eux en retour la même expansion confiante et cordiale. Il se prodigue donc au dehors; nous savons par son *Journal* qu'il dîne en ville tous les jours ou presque, que souvent après le dîner il court à une visite ou à une soirée. Et pourtant, dans ces réunions mondaines où tant d'avantages de sa personne semblent lui promettre le succès, il est gauche, mal avisé, sans aplomb. Il a l'esprit trop préoccupé des moindres choses pour se comporter dans chaque cas avec l'assurance ou l'agilité qu'il faut; et cet embarras, accru par la conscience qu'il en a, achève de le paralyser, lui fait manquer l'occasion, l'à-propos, commettre ce qu'à la réflexion il considère comme inconvenance ou sottise. Extrêmement soucieux de l'opinion des personnes qu'il fréquente, il est joyeux et hardi dès qu'il sent venir à lui quelques égards, quelques témoignages de bienveillance ou d'amitié; mais il est enclin aussi à interpréter comme une désapprobation, comme une froideur ou une inimitié envers lui toute parole et toute attitude qui ne sont pas celles qu'il attendait; et il retourne chez lui mécontent. Mécontent de cela selon les circonstances; mais mécontent presque toujours d'être allé chercher au dehors une excitation artificielle pour son imagination et sa sensibilité, de se dissiper quand il devrait se concentrer, de n'être plus soi ni à soi, de perdre, comme il le dit, son moi. « Pourquoi, se demande-t-il, vais-je dans le grand monde? Est-ce que je suis homme de salon? Quel rapport y a-t-il entre ces hommes et moi? » « Oh! misère que cette vie de Paris où je perds tout ce que je vaux! » Il se reproche donc amèrement cette frivolité et ce gaspillage de ses forces; mais il recommence. Il soupire après la solitude de Grateloup; mais dans la solitude de Grateloup le défaut des distractions accoutumées le met dans un état de malaise et d'indifférence à tout. Ni les circonstances, ni sa volonté ne sont donc jamais assez

fortes pour le détacher du monde et le faire rentrer pour toujours en lui-même. Un persistant désir de plaire, la crainte d'être en face de soi seul, le besoin de trouver dans ce qui l'environne des signes de sympathie, aussi nécessaires, dit-il, à sa vie morale qu'un air sain à sa vie physique, continuent à le conduire et à le tenir hors de chez lui. Et lorsqu'il observe ou qu'il croit observer sur lui les marques d'une vieillesse prématurée, il y a dans la mélancolie avec laquelle il constate son déclin le regret, difficile à surmonter, des séductions qu'il avait pu exercer et des sentiments de bienvenue par lesquels le monde avait souri à sa jeunesse et à son âge mûr.

***

La politique partage avec le monde sa vie extérieure. Elle n'est pas non plus allée le prendre tout à fait contre son gré. Elle l'a d'abord attiré par les grands sujets qu'elle offrait à sa curiosité ainsi qu'à son amour du bien public, par les excitations et les occupations qu'elle devait donner à son activité si fréquemment languissante et vide, par les mille occasions qu'elle pouvait lui fournir de mettre brillamment en œuvre ses facultés. Mais comme les espérances qu'elle a suscitées en lui sont vite amoindries, sinon entièrement déçues! Il ne peut le plus souvent prendre intérêt aux séances de la Chambre. « J'y suis quatre à cinq heures de suite comme à un spectacle ennuyeux, suivant des yeux et de l'oreille un orateur, comme on suit les mouvements d'un danseur de corde, sans qu'aucune faculté de l'esprit soit exercée, souvent laissant errer mon imagination dans le vague. Cette vie n'est propre qu'à abêtir. » (Du 30 août au 4 septembre 1814.) Cependant cet ennui qu'il éprouve dans les réunions politiques vient pour une très grande part de son impuissance à y intervenir activement. Son tempérament, ses habitudes, son penchant à la réflexion, ses longues

années d'existence solitaire l'ont empêché de se faire un esprit prompt et décidé, un caractère entreprenant et dominateur. Ce n'est pas que par moments il ne soit réconforté par les marques d'estime particulière que lui donnent ses collègues et le roi. Mais ces minutes d'aplomb, de confiance en lui sont très brèves. D'ordinaire il souffre de se sentir inférieur à l'opinion que l'on a pu avoir de lui, ainsi qu'au rôle qu'il aurait pu jouer. C'est à peine s'il ose aborder la tribune, la *redoutable tribune,* comme il l'appelle, alors que tout le monde l'invite à y paraître, et que lui-même, sur telle affaire, considère comme une honte de ne point parler. Sa timidité, la faiblesse de sa voix, et, quand même il le pourrait, sa répugnance à hausser le ton, son incapacité d'aliéner des idées méditées dans le silence pour les approprier aux sentiments d'un auditoire divers et tumultueux, ce sont là autant de causes qui le privent, pour ses ambitions comme pour ses convictions, de succès qu'en son cœur il n'a pas manqué de souhaiter. Il se console parfois de ne pas les avoir obtenus en se disant ce qu'ils ont de vain et ce qu'ils supposent ou admettent presque toujours de fatuité, de charlatanisme, d'irréflexion et d'ignorance. « Je n'ai pas le talent, déclare-t-il, de faire des phrases sans penser. » Mais autant que la puissance oratoire, l'autorité politique et les qualités de l'homme d'État lui sont, de son aveu, refusées. Sa bienveillance très sincère envers les personnes ne sait pas cependant composer avec leurs passions et leurs intérêts. Son activité se laisse préoccuper par les plus petites choses; au lieu d'aller droit à des obstacles réels, elle s'arrête devant des obstacles imaginaires; tiraillée en tous les sens par les raisons antagonistes que lui présente son intelligence, indécise par nature, indécise par excès de réflexion, empêtrée de toutes sortes de scrupules, elle s'use avant de s'exercer réellement, et elle ne peut, dans la diversité des circonstances, des situations et des milieux où elle est appelée à se mouvoir, déployer une fermeté égale,

même de loin, à celle des convictions intérieures qui la commandent. Elle est en outre trop accessible à toute espèce d'impressions variables pour demeurer, même quand elle est parvenue à s'orienter, inflexible dans sa direction. Surtout elle ne peut rester indifférente à l'opinion extérieure qui juge son attitude et ses démarches. Lorsque Maine de Biran, par pure conscience, s'éloigne d'un parti, la désapprobation plus ou moins discrète de ses amis politiques de la veille lui est un supplice. Pourtant, si touché qu'il soit par ces considérations personnelles, il n'y sacrifie jamais ce qu'il regarde comme la vérité. La vérité pour lui, en cette matière, c'est la suprématie du pouvoir royal, seule capable de garantir aux individus tous leurs véritables intérêts et à la société son repos : cette suprématie lui paraît menacée successivement par les exagérations aveugles des ultras et par l'opposition dissolvante des libéraux : de là des changements de position politique qui répondent à la même conviction immuable dans le fond. La droiture de son caractère lui a d'ailleurs toujours communiqué la décision et l'énergie nécessaires quand le devoir lui est apparu clair et impérieux, — quand, par exemple, il a fallu, au Corps législatif, participer directement à l'adresse qui signifiait à Napoléon « le vœu du peuple pour la paix »; ou quand plus tard il a fallu, à la nouvelle du retour de l'île d'Elbe, partir au plus vite de Grateloup afin de reprendre le poste, devenu périlleux, de questeur de la Chambre. — Mais le train ordinaire de la politique sous la Restauration est moins propre que ces circonstances exceptionnelles à faire saillir les forces latentes de la volonté de Maine de Biran. Ce n'est pas qu'il ne comprenne point l'importance des questions qui s'agitent sous ses yeux; sur certaines d'entre elles il met tout son zèle à fixer ses idées et sa conduite. Seulement la conscience qu'il a de sa médiocre influence, les dispositions inquiètes avec lesquelles il accueille tous les événements, et qui le portent aux jugements

les plus attristés ainsi qu'aux prévisions les plus sombres, l'impossibilité où il est de se mettre tout entier dans les affaires publiques et le sentiment d'une vocation plus réelle qui le rappelle à l'intérieur de lui-même, tout cela lui crée un état presque continuel de lassitude, de mécontentement, de dégoût. Que de fois il se dit qu'il devrait rompre la chaîne qui le lie à la vie politique! Mais que cette rupture paraisse s'opérer par la volonté de ses électeurs momentanément détournée de lui : grand sujet de peine et très sensible privation; comme aussi satisfaction très vive, quand la chaîne a été renouée. Ainsi il se débat contre lui-même et contre l'expérience qui lui fait écrire : « Je suis né pour spéculer plus que pour agir. »

***

Cependant, lorsqu'il spécule, ce n'est pas pour lui seul qu'il entend cultiver ses pensées; il recherche volontiers pour elles le contact avec les personnes capables de les comprendre, de les apprécier, de les discuter; il aime les réunions intellectuelles où l'échange des idées tient les esprits en éveil et les excite à se produire, tout en les préservant d'une aveugle confiance en eux-mêmes. A la suite de ses Mémoires sur l'*Habitude*, où il reconnaissait expressément les idéologues pour ses maîtres, il fut très heureux d'être introduit dans la célèbre maison d'Auteuil. Là se groupaient autour de Cabanis nombre de philosophes qui appartenaient à l'école idéologique, ou qui, dissidents, tenaient à rester en rapport avec elle : c'était, à côté de l'Institut, où siégeaient déjà les principaux représentants de l'idéologie, une sorte d'Académie privée, familière, non officielle : Maine de Biran y contracta de solides amitiés qui, comme celles de Cabanis, de Destutt de Tracy, de Gérando, persistèrent même après son éloignement de l'école, ou qui, comme celle d'Ampère, vinrent le soutenir et l'aider dans l'élaboration

et la mise au point de sa doctrine nouvelle. Chez lui le penchant à la communication intellectuelle était si vif que, sous-préfet de Bergerac, il fonda dans cette ville une *Société médicale* où il lut d'importants mémoires sur des sujets ayant trait aux rapports de l'âme et du corps. Il croyait que le rapprochement des intelligences est pour chacune d'elles un bienfait, et que la hauteur des problèmes dont elles sont saisies les élève naturellement ensemble. Quand ses fonctions le font résider à Paris, il accepte ou il donne avec plaisir des « dîners métaphysiques »; il organise chez lui des réunions périodiques assez fréquentes où l'on discute sur les plus difficiles problèmes de la philosophie. A ces réunions se rendirent en même temps ou successivement des hommes tels que de Gérando, Ampère, Guizot, Royer-Collard, Thurot, les frères Cuvier, Stapfer, celui que Biran appelle « le jeune professeur Cousin », etc... Dans cette société choisie, il est certes plus à l'aise, plus sûr de lui, plus spontanément expansif que dans le monde et dans les assemblées politiques, d'autant qu'il s'y sent l'objet d'une très grande et constante estime. Il parle avec plus de facilité la langue de la métaphysique que celle de la politique et des affaires; il retrouve, pour causer de philosophie, une énergie qu'il paraissait avoir perdue. Mais il n'a pas le don de mettre rapidement au clair sa pensée; et lorsque sa pensée n'est pas comprise ou qu'elle est vivement discutée, il se sent plus embarrassé lui-même, perd le meilleur de ce qu'il avait conçu, et ne découvre guère les explications et les formules qu'il faudrait pour ramener à lui ses interlocuteurs. De là, plus d'une fois, après ces réunions, du déplaisir, de l'agacement, une fatigue de ces « discussions animées qui n'ont conduit à rien ». « Ces discussions, dit-il encore, ne produisent aucune lumière et ne font que m'irriter. J'ai été agité ensuite, mécontent de moi-même, tournant malgré moi dans ce cercle d'idées, pensant toujours à ce que je devais dire et n'avais pas

dit dans le courant de la discussion. Il résulte de là un grand dégoût pour les disputes métaphysiques. » (1er déc. 1814.)

Ainsi, dans toutes les formes et dans toutes les manifestations de sa vie, Maine de Biran n'arrive pas à être maître de ses états et de ses facultés; il est sujet à toutes sortes de fluctuations, et il ne rencontre qu'à de très longs intervalles des moments de calme, d'expansion heureuse, de pleine lucidité, de ces moments où, selon une de ses expressions favorites, il est « en bonne fortune avec lui-même ». Les objets les plus divers de son activité, de sa curiosité ou de ses affections ne peuvent ni le prendre tout entier, ni le maintenir longtemps au même niveau. Même ses sentiments de famille, qui furent sans doute profonds, même sa tendresse paternelle, qui fut vive et pleine de sollicitude, ne purent le fixer dans le détail de son existence, à cause de l'éloignement où il dut rester des siens. Il aurait donc manqué à la destinée que lui promettaient ses dons naturels s'il n'avait exercé, en face de ses souffrances, de ses impuissances, de ses défaillances, le pouvoir de les analyser, de les comprendre et par là de les dominer. C'est dans la conscience d'une complète disproportion entre ce qu'il se sent être et ce qu'il voudrait être que Maine de Biran a entrevu et développé, formé et transformé sa philosophie.

***

Cette philosophie, quand elle a commencé à s'organiser véritablement, a été dominée par l'influence de Condillac et de ces philosophes, dits les idéologues, tels que Cabanis et Destutt de Tracy, qui ont continué, en tâchant de la compléter et en la rectifiant aussi d'une certaine manière, l'œuvre de Condillac. De Condillac Maine de Biran accepte entièrement le principe qu'il n'y a point d'idées innées et que toutes nos connaissances viennent directement ou indirectement

des sens. Seulement, dans l'interprétation de ce principe, il introduit, dès le début, des vues personnelles qui portent sa pensée au delà de celle de Condillac et même de celle des idéologues. D'abord, avec Cabanis, il établit contre Condillac, qui l'avait méconnu, le rôle considérable et parfois prévalent que jouent dans la détermination de nos facultés, à côté des sensations externes, les sensations internes. Ensuite il montre avec une remarquable netteté ce que Destutt de Tracy n'avait fait qu'indiquer un peu vaguement, à savoir que la faculté de se mouvoir est la source d'idées qui ne sauraient provenir d'autres sens. C'est ainsi que dans ce mémoire sur l'*Habitude*, couronné par l'Institut en 1802, il emploie toute sa précision et sa richesse d'analyse à expliquer qu'une incontestable disparité dans les effets produits par l'habitude manifeste dans les impressions à partir desquelles se développe notre vie mentale une distinction essentielle. Car il y a d'un côté des impressions passives, des sensations proprement dites, dont le caractère est de devenir, par la répétition et l'habitude, de plus en plus insensibles et indistinctes; telle est, par exemple, une odeur subie à laquelle nous nous accoutumons. Il y a, d'un autre côté, des impressions actives ou, pour mieux dire, des perceptions qui, impliquant de notre part un mouvement volontaire, deviennent par la répétition et l'habitude de plus en plus nettes et distinctes : telles sont, par exemple, les données du tact actif qui, dirigé par le mouvement volontaire de la main, excelle à saisir et à analyser la grande variété des formes et une multitude de qualités des objets. Les progrès réels de notre faculté de penser sont dus à des *actes* que l'habitude a maintenus, rendus plus aisés, libérés de la gêne et du trouble des sensations affectives. Au reste il n'y a pas de connaissance sans un jugement d'existence qui porte sur nous-mêmes et sur les choses. Or, à l'origine de ce jugement, il y a l'effort. L'effort emporte en effet la perception d'un rapport entre l'être qui meut

ou veut mouvoir et un obstacle qui s'oppose à son mouvement. Sans un sujet ou une volonté qui détermine le mouvement il n'y a point d'effort, et sans effort point de connaissance, point de perception d'aucune espèce : si l'individu ne voulait pas ou n'était pas déterminé à commencer de se mouvoir, il ne connaîtrait rien. Si rien ne lui résistait, il ne connaîtrait rien non plus, il ne soupçonnerait pas son existence même, pas plus que celle des choses. Ainsi, tandis que, vivant les seules impressions passives, l'homme resterait sans connaissance, il acquiert par l'effort la perception de l'existence des choses et de la sienne propre; le sentiment de sa personnalité s'élève dans la même proportion que son effort.

***

Par cette doctrine Maine de Biran dépassait sans doute celle de ses maîtres les idéologues; mais il ne la contredisait pas encore directement. Il énonçait même sa théorie de l'effort en un langage physiologique que lui-même plus tard qualifia de matérialiste. C'est dans son mémoire sur *la Décomposition de la pensée* également couronné par l'Institut en 1805 qu'il constitue une philosophie véritablement nouvelle. Il y découvre en particulier l'intériorité essentielle du fait de l'effort et le caractère original de l'observation appelée à le saisir. Il y revendique le droit de la psychologie à se placer à un point de vue radicalement différent de celui de la physique. Il y a un type de causalité consacré par la physique, comme science du monde externe : celui qui ne retient de la liaison causale que le rapport d'antécédent à conséquent, qui se borne à représenter par le signe de la cause un ensemble de faits semblables ou analogues donnant lieu aux mêmes rapports généraux ou lois. La réduction, par la physique, de toute causalité à ce type ne satisfait pas déjà entièrement l'esprit, même dans cet ordre de recherches : l'esprit, même là,

n'en persiste pas moins à poser la cause comme une inconnue simple, comme une indéterminée qu'il ne peut développer. Mais en tout cas la nécessité d'une représentation objective de la causalité, par laquelle est momentanément négligé l'élément essentiel de la cause, ne saurait valoir en droit contre la possibilité d'atteindre dans un autre domaine réellement et intégralement des causes. Cet autre domaine, c'est la vie psychologique intérieure. A l'effort moteur volontaire est liée la conscience du moi comme cause; et ici nous avons affaire à la cause, prise dans son sens simple et individuel, à la cause, qui, au lieu de se laisser exprimer par des termes logiques et généraux, se saisit elle-même directement par la réflexion dans son existence et son action singulières. En somme, le moi ne peut se représenter comme objet sans se nier lui-même. Qu'est-il donc? Il est une cause qui s'éprouve elle-même dans sa relation à son effet, relation originale et par suite inexplicable, mais certaine comme un fait, comme le plus réel des faits.

Que la connaissance doive reposer sur des faits, c'est ce que la philosophie de la sensation réclame à juste titre; et elle exige non moins justement qu'il y ait un fait primitif auquel les autres se rapportent. Seulement en choisissant la sensation comme fait primitif, elle n'a pas pris garde que, si c'était une pure sensation sans plus, aucune connaissance ne saurait en dériver, et que, si c'était une sensation connue comme telle, il s'y adjoignait un autre élément, la conscience de soi, venu d'ailleurs, c'est-à-dire de l'intimité du sujet agissant. C'est l'effort moteur volontaire qui est le fait primitif. Il est un fait, puisqu'il est un rapport entre deux termes à la fois distincts et unis, puisque la force qui effectue ou tend à effectuer les mouvements du corps se distingue successivement du terme inerte qui résiste même en obéissant, et qu'elle ne peut pas plus se confondre avec lui en tant qu'elle agit qu'elle ne peut s'en séparer absolument pour se

concevoir elle-même hors de tout exercice. C'est bien en outre un fait primitif, parce que la relation qui le constitue n'est pas susceptible d'une analyse ultérieure comme celle qui dissocie les éléments des composés résultant d'une association ou d'une combinaison, et parce qu'en outre il est la condition à laquelle se rapporte toute connaissance claire des objets extérieurs. Il ne s'agit donc pas de le prouver, mais de le découvrir à sa source, en veillant, avant tout, à ne pas l'altérer, soit par des abstractions qui l'appauvrissent, soit par des images qui le matérialisent.

C'est par cette aperception immédiate qu'est la réflexion qu'il s'apparaît vraiment à lui-même tel qu'il est. N'est-ce point ce que Descartes avait déjà compris quand il avait fait du « Je pense » le principe de sa philosophie? Certes il est à l'honneur de Descartes d'avoir enseigné à l'esprit humain à se replier sur lui-même pour trouver en lui l'origine de toute science, d'avoir montré par l'exemple autant que par le précepte que la connaissance du moi est distincte de la représentation de tout objet et doit s'opérer au dedans de nous. Mais ayant touché ainsi au fait primitif, il en a malheureusement aussitôt dénaturé le sens. S'il s'était borné à dire : Je suis en tant que je pense, il serait resté dans la vérité de son observation. Il a abusivement ajouté : Je suis absolument une chose pensante; c'est-à-dire qu'il a ainsi transporté le sujet dans un monde de choses, d'êtres en soi, dont le moi n'est pas; c'est-à-dire encore qu'il a rompu la relation directe qui unit le moi au corps sur lequel il agit, qu'il n'a retenu que le premier terme de la relation pour en faire par surcroît un absolu. Mieux que : « Je pense, donc je suis, » il faut dire : « Je veux, donc je suis; » et il faut entendre par volonté l'action exercée par le moi qui fait effort sur l'organisme auquel il est lié. Notre personnalité et la conscience que nous en prenons ne font qu'un avec cet effort et le sentiment que cet effort détermine. C'est de la vue de lui-même dans

le déploiement de son activité que le moi tire les notions de cause, de force, d'unité, d'identité, etc..., qui le caractérisent directement et qui, transposées et ramenées à des formules logiques et générales, entrent dans l'explication du monde extérieur.

La production et la connaissance du moi par l'effort volontaire constituent ce que l'on peut appeler la vie humaine. Mais avant cette vie humaine il existe en nous une vie animale qui est proprement hors de la conscience. L'homme peut sentir sans connaître, être affecté de plaisir et de peine et être déterminé par là, sans avoir la notion de son existence personnelle, sans se savoir exister. Ces modes réels ne peuvent être appelés des sensations, si la sensation suppose la conscience de la modification éprouvée : on peut plutôt les appeler des affections, en ajoutant que, quoique senties, ce sont des affections inconscientes et impersonnelles, étrangères en elles-mêmes à la vie du moi. Avec une grande perspicacité, Maine de Biran démêle la présence et l'influence de ces états affectifs dans la première existence de l'enfant, dans les impressions internes qui donnent le ton fondamental de nos dispositions générales et qui font varier nos dispositions particulières, dans les divers genres et les divers degrés d'émotion que causent les sensations externes, dans les états de rêve, de somnambulisme, de léthargie, d'extase, d'aliénation mentale.

La dualité de ces deux vies est pour Maine de Biran la grande caractéristique de l'homme. Non pas qu'elles ne se combinent point réellement : et une bonne part de la psychologie de Maine de Biran est consacrée à étudier les cas dans lesquels elles s'unissent; mais elles ont chacune pour soi une réalité définie par des attributs propres. Du moi seul, en tout cas, tel qu'il se produit par l'effort et tel qu'il se saisit par la réflexion, peut dériver toute connaissance : aussi bien la connaissance des choses, avec les généralités logiques qu'elle comporte, que la connaissance de nous-même, avec

la singularité concrète qui lui appartient. — Tels sont les traits saillants de la philosophie de Maine de Biran.

*
* *

Dans quelle mesure cette philosophie a-t-elle donc été déterminée par les faits de son expérience propre (1), et comment a-t-elle pu l'être? Ce que sa réflexion a dégagé de la multitude des observations qu'il a faites sur lui-même, ce sont certaines données essentielles et irréductibles qui, à ce titre, lui ont paru représenter divers aspects ou degrés de la vie humaine. Lorsque Maine de Biran analyse les impressions si variables qu'il subit, et qui le font, selon les circonstances et les moments, triste ou gai, confiant ou abattu, lorsqu'il constate en outre que pour maintenir, exclure ou rappeler telles de ces impressions, il ne peut rien, il est amené à l'idée d'états affectifs ayant par eux-mêmes une réalité complète et indépendante du moi; et c'est en généralisant les caractères de ces états qu'il est conduit à opérer un partage dans le fait communément reçu comme générateur de nos facultés, à savoir la sensation, à reléguer hors du moi ce qui dans la sensation est passif, une simple façon d'être ou de devenir,

(1) Une première union avec Louise Fournier (1795), femme en premières noces de M. du Cluzeau, fut brisée par la mort prématurément (1803); il avait eu d'elle trois enfants, un fils, Félix, deux filles, Éliza et Adine. De cette première femme il garda, même remarié, le souvenir le plus passionnément affectueux. « Jour anniversaire de la mort de Louise Fournier, ma bien-aimée femme, morte à Grateloup, le 23 octobre 1803. Ce jour me sera triste et sacré toute ma vie. *Semper amarum, semper luctuosum habebo* », 23 oct. 1814. Au fait, des rappels émus de ce genre se retrouvent fréquemment dans le *Journal intime*. Une seconde union contractée en 1814 avec Louise-Anne Favareilhes de la Coustête ne fut qu'une union convenable et fut loin d'exciter chez Biran les mêmes sentiments vifs. Sa seconde femme, dont il n'eut pas d'enfants, ne voulut point vivre avec lui à Paris; elle resta à Grateloup. Ses deux filles, Éliza et Adine, furent élevées par une tante maternelle.

sujette à s'émousser par l'habitude, pour attribuer au moi ce qui convertit la sensation en une connaissance, capable de se rendre, par l'habitude, de plus en plus nette et distincte. L'antithèse d'une vie affective, sans conscience, et d'une vie active, personnelle, a été de bonne heure présente à sa pensée, même quand, pour s'expliquer au dehors, elle revêtait, comme dans les deux mémoires sur l'*Habitude*, le langage inadéquat de l'école idéologique, même avant qu'elle eût rencontré sa formule précise dans la doctrine qui identifie la conscience avec le sentiment tout intérieur, tout spirituel, de l'effort moteur volontaire.

C'est peut-être dans l'établissement de cette doctrine nouvelle que Maine de Biran paraît d'abord le plus détaché des observations consignées dans son *Journal*, qu'il semble s'en être le plus remis à la technique ordinaire des philosophes : n'est-ce pas en effet par opposition à ses états d'agitation et de passivité ordinaires qu'il a conçu un idéal, aussi peu réalisé en lui que possible, de pleine conscience et de parfaite possession de soi? Néanmoins, dans la façon dont il a cherché pour cet idéal un principe concret, dans la façon dont il a déterminé ce qu'il appelle le *fait primitif du sens intime*, on retrouve bien visiblement le tour d'esprit manifesté par le *Journal*. Ce n'est pas dans une construction métaphysique, élevée par delà lui-même, qu'il va tâcher de fixer la vérité qui lui manque d'abord; il a la répugnance la plus vive pour les philosophies abstraites (au nombre desquelles il a fini par ranger, malgré les apparences, la philosophie de Locke et de Condillac); il est convaincu que la vérité première doit être saisie par une *aperception immédiate* et reste comme telle radicalement distincte des produits de l'abstraction logique autant que des images de la représentation externe. Or, que l'analyse de lui-même fût le chemin de la vérité, c'est ce qu'il a soutenu de très bonne heure; seulement, ce qu'il a discerné de plus en plus, c'est que la réflexion, appliquée aux états affectifs

mêmes, est l'indice d'une dualité qui ne permet pas de confondre ces états avec notre personne, et qu'elle doit, pour comprendre tout l'homme, remonter à sa propre source, c'est-à-dire à l'action vive qui la rend possible ou plutôt avec laquelle elle ne fait qu'un. L'être qui se constitue par l'effort moteur volontaire, c'est un être essentiellement intérieur, et dont l'intimité échappe à tout autre mode de connaissance que la réflexion. « Les modernes, écrit Maine de Biran, ne se sont attachés qu'à l'homme extérieur, depuis ceux qui ne voient partout que sensations jusqu'à ceux qui font descendre du ciel les idées avec les langues. L'homme intérieur ne peut se manifester ainsi au dehors; tout ce qui est en image, discours ou raisonnement, le dénature, ou altère ses formes propres, loin de les reproduire. C'est là le plus grand obstacle que la philosophie puisse rencontrer... Il y a, en arrière de cet homme extérieur, tel que le considère et en discourt la philosophie logique, morale et physiologique, un homme intérieur qui est un sujet à part, accessible à sa propre aperception ou intuition, qui porte en lui sa lumière propre, laquelle s'obscurcit, loin de s'aviver, par les rayons venus du dehors... L'homme intérieur est ineffable dans son essence, et combien de degrés de profondeur, que de points de vue de l'homme intérieur qui n'ont pas même encore été entrevus, mais pourront l'être ultérieurement, car un point de vue conduit à l'autre! Un homme méditatif, qui avance jusqu'à un certain point dans cette intuition interne, donne à d'autres les moyens d'aller encore plus avant. » (28 oct. 1819.) Éveillé et singulièrement fortifié chez Maine de Biran par sa puissance et ses habitudes de réflexion, ce sens de l'*intériorité* et des divers degrés qu'elle comporte fait de la théorie de l'effort moteur une doctrine de la conscience et de la personnalité.

***

Cette doctrine qui répondait à ses exigences spéculatives a paru aussi pendant un temps fournir à Maine de Biran la solution du problème qui avait mis tout d'abord en mouvement son esprit. C'est en lui-même, c'est dans la tension et l'exercice de sa libre activité que l'homme peut trouver de quoi faire face à l'instabilité de ses sentiments, à la tyrannie de ses désirs et à la violence de ses passions. D'où l'inclination, tantôt plus forte, tantôt plus faible, qui porte Maine de Biran vers le stoïcisme, dont les maximes morales lui apparaissent comme des applications de sa philosophie. « L'art de vivre, dit-il, consisterait à affaiblir sans cesse l'empire ou l'influence des impressions spontanées par lesquelles nous sommes immédiatement heureux ou malheureux, à n'en rien attendre et à placer nos jouissances dans l'exercice des facultés qui dépendent de nous. Il faut que la volonté préside à tout ce que nous sommes : voilà le stoïcisme. Aucun autre système n'est aussi conforme à notre nature. » (23 juin 1816.) Cependant, confrontant le stoïcisme avec son expérience personnelle, Maine de Biran requiert plus d'une fois des moyens d'action que le stoïcisme ne fournit pas, note en lui des vides que le stoïcisme ne comble pas, des aspirations que le stoïcisme ne contente pas. Sous le coup des événements, sous l'influence de ses réflexions, sous la pression d'un instinct profond de sincérité qui le pousse non pas seulement à connaître la vérité, mais à la réaliser dans sa vie, il engage peu à peu sa pensée, comme il a senti s'engager tout son être dans une direction qui doit le conduire au delà du stoïcisme et de sa propre philosophie du moi. Rien n'est instructif — et rien n'est émouvant — comme la confession qu'il s'est faite — et qu'involontairement il nous a faite — de tous les divers mouvements, de toutes les allées et

venues de son âme partagée entre la vérité nouvelle qui la sollicite et les convictions ou les habitudes anciennes qui la retiennent, entre le désir de se reposer uniquement sur elle-même et le besoin de chercher hors d'elle, et plus haut, le principe de stabilité et de paix que, parmi toutes ses inquiétudes et ses agitations, elle n'a pas cessé de réclamer.

Avant tout, c'est par un retour à la conscience pratique de son problème capital qu'il a dépassé ce monde de la personnalité où il avait bien cru pouvoir se fixer pour toujours. Pendant les années qu'il passa à organiser, en rapport ou en opposition avec les différents systèmes, sa propre philosophie, il fut, de son aveu, dominé par la raison purement spéculative, par ce goût de l'analyse qui le faisait se plaire à observer curieusement ses états intérieurs, même ses affections les plus vives et les plus désordonnées, « pareil au médecin qui se féliciterait d'avoir une maladie pour se donner le plaisir d'en observer les circonstances et les signes sur lui-même. » (24 janv. 1821.) La façon même dont il affirmait la suprématie du moi sur les impressions restait chez lui uniquement théorique. D'autre part, avait-il trouvé un appui ferme et constant dans le simple pouvoir d'exercer par moments son activité volontaire, sans détermination plus précise de fins objectives? Le secret mécontentement qui accompagnait ou qui suivait en lui presque toujours ses démarches, ses démarches intellectuelles comme les autres, et qui lui faisait sans doute déjà pressentir l'insuffisance pratique de sa doctrine, se convertit en une déception amère et une tristesse bien proche du désespoir, lorsque le retour de Napoléon vint lui enlever une situation dont il avait malgré ses plaintes apprécié les avantages, lui créer des craintes pour sa liberté personnelle et l'avenir de son fils, et par-dessus tout l'affliger le plus cruellement possible dans ses convictions royalistes. Pour épancher les indignations et les douleurs dont son âme est pleine, il ne trouve

dans sa solitude de meilleur langage que celui des Livres saints, que les explosions des invectives et des lamentations prophétiques. « C'est assez longtemps, écrit-il, se laisser aller au torrent des événements, des opinions, du flux continuel des modifications externes ou internes, à tout ce qui passe comme l'ombre. Il faut s'attacher aujourd'hui au seul Être qui reste immuable, qui est la source vraie de nos consolations dans le présent et de nos espérances dans l'avenir. *Stat ad judicandum Dominus, stat ad judicandos populos...* Pour me garantir du désespoir, je penserai à Dieu, je me réfugierai dans son sein. » (16 avril 1815.)

Dès ce moment, Maine de Biran s'ouvre la voie qui le mènera à la Religion : qui l'y mènera, non pas précisément qui l'y ramènera. Car s'il a reçu une éducation religieuse, elle n'a point pénétré profondément en lui, et elle a cessé depuis bien longtemps d'avoir le moindre empire sur sa vie et sur son esprit. Au contact des philosophes du dix-huitième siècle et de leurs héritiers, sans renoncer peut-être jamais complètement à quelques sentiments ou à quelques vagues pensées spiritualistes, il a été, tout comme un autre, l'ennemi de la « superstition » et du « fanatisme », et il a tenu les croyances religieuses pour des rêveries et des chimères. Même sa philosophie de l'effort n'avait pas de place logiquement marquée pour l'idée de Dieu, à plus forte raison pour des règles de vie en accord avec cette idée. S'il trouve donc par fragments et par degrés la foi chrétienne, ce n'est pas en suivant la trace simplement effacée d'une vérité autrefois inscrite dans son cœur, c'est en se laissant conduire par des raisons qui ne dépendent pas plus de ses souvenirs que d'aucune dialectique, qui n'expriment jamais une doctrine toute faite, que son expérience seule et ses réflexions propres lui composent. « Dans ma jeunesse, a-t-il écrit, et lorsque j'étais prévenu pour des systèmes matérialistes qui avaient séduit mon imagination, j'écartais toutes les idées qui ne tendaient pas

à ce but, j'étais léger plutôt que de mauvaise foi. Depuis que j'ai été conduit, par mes propres idées, loin de ces systèmes, je n'ai eu aucune prévention pour quelque conséquence arrêtée à laquelle je voulusse arriver, aucune prévention pour les matières de foi ou d'incrédulité. Si je trouve Dieu et les vraies lois de l'ordre moral, ce sera pur bonheur, et je serai plus croyable que ceux qui, partant de préjugés, ne tendent qu'à les établir par leur théorie. » (16 avril 1815.) Cette expérience « sans préjugés » n'a pas produit une conversion subite, tant s'en faut, ni même absolument arrêtée. En face des idées religieuses, Maine de Biran déclare bien des fois « combien il lui en coûte pour les aborder et surtout pour s'y attacher d'une manière fixe » ; bien des fois il dénonce, au plus fort même de ses aspirations à une vie supérieure, son « insensibilité à l'égard de Dieu », « la faiblesse de ses sentiments religieux ». Il lutte donc pour avancer, souvent n'avance que pour lâcher prise, comme s'il avait un courant à remonter beaucoup plus qu'une pente naturelle à suivre. Les tendances qui opèrent son ascension vers le Dieu du Christianisme n'ont remporté que lentement, et après plus d'une défaite momentanée, leur victoire sur des tendances antagonistes, et ont dû même souvent composer avec elles.

***

Ce qui le fait d'abord aspirer à autre chose que lui, c'est le sentiment, qui s'aggravera par l'âge, de son impuissance à maintenir dans une énergie constante ses facultés personnelles, et c'est aussi le sentiment plus profond de l'inefficacité de son seul vouloir dans la lutte contre le désordre de ses impressions. Pour réprimer les mobiles d'action qui dérivent de notre sensibilité, ne faut-il donc rien de plus qu'un pouvoir nu de résistance, borné d'ailleurs et sans soutien? Ne

faut-il pas que surgissent en nous d'autres dispositions, d'un ordre beaucoup plus relevé? « Les chrétiens, comme les vrais philosophes, savent bien que nous ne pouvons faire prédominer l'esprit sur le corps, ni anéantir la partie passive de nous-mêmes sans une grâce particulière. » (17 nov. 1817.) Cette grâce d'en haut paraît indispensable. Pourtant Maine de Biran se résigne mal à en admettre pleinement et une fois pour toutes la nécessité. Il ne peut se rapprocher du Christianisme sans garder une arrière-pensée favorable au Stoïcisme; et, s'il se représente constamment et souvent l'une à côté de l'autre ces deux conceptions de la vie, c'est tantôt pour en signaler les profondes différences en inclinant soit vers l'une, soit vers l'autre, tantôt pour en découvrir, sur des points plus ou moins essentiels, l'accord suffisant. Selon qu'il se sent, ou non, capable de réagir par lui seul en quelque mesure contre ses impressions, il tend à s'avouer stoïcien ou chrétien. L'idée que l'homme ne peut rien par lui-même et doit tout attendre de la grâce de Dieu, c'est-à-dire d'un secours surnaturel et arbitraire, choque en lui sa conviction de la réalité irrécusable et de la dignité éminente de la causalité personnelle. Mais le Stoïcisme est à sa façon aussi « outré », sinon plus, que le Christianisme; il a le tort de faire abstraction de la sensibilité dont le développement ne dépend pas de nous, d'exagérer à plaisir la puissance de la volonté rapportée à la seule nature de l'âme. Celui qui avait écrit du stoïcisme, ainsi que nous l'avons vu : « Aucun autre système n'est aussi conforme à notre nature », écrit un an plus tard : « Cette morale stoïcienne, toute sublime qu'elle est, est contraire à la nature de l'homme, en ce qu'elle prétend faire rentrer sous l'empire de la volonté des affections, des sentiments ou des causes d'excitation qui n'en dépendent en aucune manière. » Peut-on suppléer à l'effet de la grâce par la seule force de l'âme? Bon pour ceux qui possèdent par avance cette force! « Mais quel secours la philo-

sophie stoïcienne peut-elle donner aux pauvres d'esprit, aux faibles pécheurs, aux infirmes, à ceux qui se sentent livrés à toutes les faiblesses de l'âme et d'un corps malade, qui ont perdu ou n'ont jamais eu l'estime d'eux-mêmes? C'est ici que le christianisme triomphe en donnant à l'homme le plus misérable un appui extérieur, qui ne saurait lui manquer quand il s'y fie, en le faisant s'applaudir intérieurement de ce qu'il sent ne pouvoir rien par lui-même, en lui montrant dans chacune de ses infirmités, de ses misères spirituelles et corporelles autant d'occasions de mérite. » (20 oct. 1819.) Stoïcisme et christianisme s'entendent pour mettre la vertu au-dessus des vains désirs, pour placer le bien à l'intérieur de l'homme, pour recommander la résignation aux événements qui sont dans l'ordre de la Providence, et peut-être le stoïcisme se rapproche-t-il plus du christianisme qu'on ne croit, quand il fait de la raison quelque chose que l'homme reçoit par émanation d'une source plus haute; néanmoins quelle différence apparaît finalement entre les dispositions que l'un et l'autre suscitent! « Résignation, patience et tranquillité d'âme, c'est là le plus haut degré où l'âme puisse arriver par le secours de la philosophie; mais *aimer* la souffrance, s'en réjouir comme d'un moyen qui conduit à la plus heureuse fin, s'attacher volontairement à la croix, à l'exemple du Sauveur des hommes : c'est ce que peut seul enseigner et pratiquer le philosophe chrétien. » (9 déc. 1819.) Et de plus, l'idée du Fils médiateur entre Dieu et l'homme approprie à l'homme le secours qui lui vient d'en haut; comme le « miracle de l'*Homme-Dieu* » nous fait entendre une humanité inaltérable dans sa vie spirituelle. « Le stoïcisme ne peut aller jusque-là » (25 déc. 1822), pas même le stoïcisme d'un Marc-Aurèle qui, tout en maintenant très haut l'idéal d'une vie spirituelle, ne peut montrer d'où vient la puissance de le réaliser.

En somme, dépend-il de l'âme de passer par sa force

propre d'un état inférieur à un état supérieur? Là est toute la question; et Maine de Biran, qui juge de plus en plus le dérèglement des impressions invincible à la seule énergie de la volonté, ne consent pas pourtant à laisser tomber dans le néant la puissance active du moi. Dans ses tentatives pour se rapprocher du christianisme, il commence par concevoir la grâce comme la récompense de l'effort et comme le couronnement du bien que la raison a déjà opéré d'elle-même. Mais, sans renoncer jamais à un rôle propre de la liberté, il éprouve de plus en plus que la provocation de la grâce exige mieux qu'un effort limité à la pratique morale. Il aperçoit de plus en plus nettement, après les avoir confusément entrevues, l'importance et la bienfaisance des pratiques proprement religieuses. La lecture fréquente de l'Évangile, des Épîtres de saint Paul, surtout de l'*Imitation* de Jésus-Christ, de Fénelon, qui reste son maître spirituel de prédilection, de Pascal, dont il finit par épouser davantage les sentiments et les vues, l'incline déjà fort à l'exercice chrétien de la méditation, dans lequel il apporte par surcroît tout son sens de psychologue. Mais ce n'est pas assez. « Je prie Dieu, avait-il dit simplement en 1818 (1er nov.), qu'il me donne cette paix que le monde ne peut donner, et que l'homme trouve si difficilement en lui par ses propres forces. » « La présence de Dieu, écrit-il plus nettement un peu plus tard, s'annonce par un état interne de calme et d'élévation qu'il ne dépend pas de moi de me donner, ni de conserver, mais qui pourrait devenir plus habituel par un certain régime intellectuel et moral auquel il serait temps de me soumettre, par l'oraison du silence ou la méditation. » (8 nov. 1819.) « Oh! que j'ai besoin de prier! » s'écrie-t-il (9 juin 1820). Il s'accuse d' « avoir trop peu la disposition et l'habitude de la prière ». (25 déc. 1822.) Il se dit pourtant que la prière est « un remède plus sûr pour l'âme que la raison propre et tous les raisonnements à froid, même dans l'hypothèse où l'âme ne

ferait que se modifier elle-même par l'effet de cet élan » (27 déc. 1821), qu'elle est éminemment propre à éveiller et à entretenir les sentiments dont la foi dépend; car la foi tient aux sentiments plus qu'aux idées, et « le sentiment religieux ne vient lui-même que par la pratique des actes qui sont seuls en notre pouvoir ». « Deux conditions, déclare-t-il : 1° *Désirer*, vouloir, faire effort pour s'élever au-dessus de cette condition animale par laquelle tous les êtres sentants naissent et meurent de la même manière; 2° *Prier*, afin que l'esprit de sagesse vienne ou que le royaume de Dieu arrive. » (25 déc. 1822.) Ainsi seulement peut s'accomplir le renouvellement de l'homme intérieur.

En s'exprimant par la prière, la volonté du règne de Dieu attend tout de la volonté de Dieu même, et c'est de Dieu, non de nous, que nous vient le salut. « La présence de Dieu opère toujours la sortie de nous-mêmes, et c'est ce qu'il nous faut. Comment concilier cela avec la doctrine psychologique du *moi*? » (28 déc. 1818.) Cette conciliation, ce sera, pour Maine de Biran, l'affaire de sa philosophie; mais ce que ses réflexions et la vie lui apprennent de plus en plus, c'est que l'âme doit employer son activité à se rendre réceptive vis-à-vis de l'Esprit divin, faire effort pour voir la lumière, en reconnaissant qu'elle lui arrive d'ailleurs. « L'homme s'offre aux autres et à lui-même, comme dans une perspective qui a plusieurs plans reculés les uns derrière les autres. J'en distingue trois bien particulièrement. Le premier fait saillie au dehors; je ne suis rien pour moi en moi-même; je songe à paraître aux yeux des autres, je suis en eux et rien que par eux. Dans la seconde perspective, je me sépare du monde extérieur pour le juger, mais j'y tiens comme à l'objet et au terme de toutes les opérations de mon esprit. Dans la troisième, je perds tout à fait de vue le monde extérieur et moi-même; et le monde invisible, Dieu, est l'objet ou le but de ma pensée. Le *moi* est entre ces deux termes. Ainsi les

extrêmes se touchent; la nullité d'effort ou l'absence de toute activité emporte la nullité de conscience ou de *moi*, et le plus haut degré d'activité intellectuelle emporte l'absorption de la personne en Dieu ou l'abnégation totale du *moi* qui se perd de vue lui-même. » (18 déc. 1818.) Sur ce chemin Maine de Biran se rencontre avec Fénelon et les mystiques, et il reprend à son compte ce qu'ils disent sur le laisser-aller et la désappropriation du moi, tout en voulant se garder ici du pur quiétisme, comme ailleurs du panthéisme. C'est un sentiment en effet qui remplit la vie supérieure, et ce sentiment est l'amour, don de l'Esprit qui souffle où il veut. Mais les œuvres font naître l'amour, comme l'amour fait naître les croyances.

« On peut, observe Maine de Biran, commencer par aimer l'inconnu, quand on sent que rien ici-bas ne peut satisfaire complètement les besoins de l'âme. » (13 mars 1822.) Le Dieu inconnu a été pour Maine de Biran avec une précision croissante le Dieu du christianisme; non pas qu'il se soit attaché à lui, même quand il l'a reconnu, avec une parfaite constance; là encore l'indécision de son caractère, les perplexités de sa pensée, ont fait plus d'une fois de son besoin et de sa volonté de croire une simple impression ou velléité fugitive; il ne peut se tourner vers Dieu sans continuer de tournoyer autour de lui-même; mais le sens dans lequel va son âme, surtout au cours de ses dernières années, n'est plus incertain. Recueillons le témoignage des lignes qu'il a écrites à la dernière date de son *Journal* : « Dans l'état de santé, de faiblesse, de trouble physique et moral où je suis, je m'écrie sur ma croix : *Miserere mei, Domine*... Il faut toujours être deux et l'on peut dire de l'homme, même individuel, *vae soli!* Si l'homme est entraîné par des affections déréglées qui l'absorbent, il ne juge ni les objets ni lui-même; qu'il s'y abandonne, il est malheureux et dégradé; *vae soli!* Si l'homme, même le plus fort de raison, de sagesse humaine, ne se sent pas soutenu

par une force, une raison plus haute que lui, il est malheureux, et quoiqu'il en impose au dehors, il ne s'en imposera pas à lui-même. La sagesse, la vraie force consiste à marcher en présence de Dieu, à se sentir soutenu par lui; autrement, *vae soli!* — Le stoïcien est seul, ou avec sa conscience de force propre, qui le trompe; le chrétien ne marche qu'en présence de Dieu, et avec Dieu, par le *médiateur* qu'il a pris pour guide et compagnon de sa vie présente et future. » (17 mai 1824.)

***

« La Religion, avait écrit Maine de Biran déjà assez longtemps auparavant, *résout* seule les problèmes que la philosophie *pose.* » (30 juin 1818.) Soit; mais encore n'était-ce pas son intention de laisser la philosophie abdiquer; la Religion, dans ses rapports avec la philosophie, est plutôt faite pour l'inviter à s'élever et à comprendre ce qui est communément tenu hors de son domaine. D'autre part, sans une philosophie capable de les éclaircir et, en quelque mesure, d'en rendre compte, les croyances religieuses courent le risque d'être traitées d'illusions. Il est remarquable que Maine de Biran n'ait point noté les tendances et les faits dont se composait sa vie nouvelle sans se demander s'il n'y avait pas là de simples apparences, ou tout au moins des données réductibles aux lois ordinaires des phénomènes affectifs. « Il est encore permis à ceux qui cherchent à tout expliquer par des causes naturelles, de demander si la mysticité n'a pas ses illusions, si, lorsqu'une âme dévote se perd dans la contemplation des miséricordes divines, qu'elle est en extase sous les inspirations d'en haut, ou calme et parfaitement tranquille dans son abandon à la volonté de Dieu, cet état de béatitude ne tient pas encore plus ou moins à un état de la sensibilité affective, tel que, si les dispositions organiques venaient à changer, tout

ce calme intérieur, cette béatitude céleste s'évanouiraient, et ne laisseraient dans l'âme que trouble et confusion. » (26 août 1818.) En psychologue qui ne s'oublie pas, il rappelle que des actes déterminés peuvent susciter des sentiments dont l'objet se trouve incertain, et que toute l'efficacité de la prière pourrait venir de l'élan que l'âme priante s'imprime à elle-même. Mais il reste que tout un ordre de problèmes est posé, et posé par des faits dont on peut bien affirmer, contre les partis pris de l'incrédulité, qu'ils sont irrécusables; les états propres aux âmes religieuses sont des états psychologiquement très positifs que l'on n'a pas le droit de considérer *a priori* comme des rêves, et dont il faut bien prendre soin, quand on veut en établir impartialement l'origine, d'analyser tous les caractères. « Il est impossible de nier au vrai croyant qui éprouve en lui-même ce qu'il appelle les effets de la grâce, qui trouve son repos et toute la paix de son âme dans l'intervention de certaines idées ou actes intellectuels de foi, d'espérance et d'amour, et qui de là parvient même à satisfaire son esprit sur des problèmes insolubles dans tous les systèmes, il est impossible, dis-je, de lui contester ce qu'il éprouve, et par suite de ne pas reconnaître le fondement vrai qu'ont en lui, ou dans ses croyances religieuses, les états de l'âme qui font sa consolation et son bonheur. » (Sept. 1823.) Comparables aux faits affectifs, quand il s'agit simplement d'en rappeler l'existence psychologique, les faits religieux ont en plus cette propriété irréductible de convertir l'âme, par une puissance qu'elle sent ne pas venir d'elle, vers des objets immuables, éternels, dont la possession plus ou moins complète se manifeste par une délivrance de l'instabilité et des misères de la vie sensible, et remplit le renoncement de calme et de joie. Expérience aussi réelle que toute autre, et cependant spécifique, qui ne peut se dispenser d'une philosophie, mais qui lui demande en retour de comprendre dans ses explica-

tions toute la réalité et toute l'originalité de ce qu'elle apporte à expliquer. Que sera-ce, si des questions d'une autre provenance et d'une signification d'abord toute théorique nous mettent dans la nécessité de concevoir, comme principes mêmes de la connaissance, des notions ou vérités infiniment supérieures aux produits possibles de notre activité personnelle?

***

A ces questions issues de réflexions nouvelles sur sa propre doctrine, comme aux dernières et lentes observations faites par lui sur les mouvements, les besoins et les appuis de son âme, doit répondre pour Maine de Biran, dans une philosophie plus complète, l'idée d'une vie *de l'esprit* dominant, sans l'abolir, celle de la vie simplement *humaine*. Sur ce que cette affirmation comprend, sur ce qui en est l'objet et la raison, Maine de Biran n'a pu, paralysé par la maladie et arrêté par la mort, achever de préciser et d'ordonner ses vues. Déjà il avait éprouvé le besoin de dépasser la doctrine de l'effort pour donner un fondement aux notions universelles de la pensée et à la conception de réalités objectives; il avait fini, en particulier, par admettre que l'existence en soi de l'âme est indispensable au déploiement de l'effort comme l'existence en soi des choses est indispensable à la capacité de résister. Toutefois en restaurant ainsi l'absolu dans sa philosophie, il se gardait de le mettre en contradiction avec ce qui restait pour lui le fait primitif indiscuté : il ne le tenait pas pour un objet de connaissance, d'où l'on pût dériver le reste du savoir, mais pour un objet de croyance, élevé ainsi au-dessus des relations inséparables de notre faculté de connaître. Ce que nous connaissons, disait-il, a son principe dans ce que nous ne connaissons pas, mais que nous croyons exister. Bien plus la personne consciente ne peut prendre possession d'elle-même sans se concevoir comme une existence limitée,

par opposition à l'existence infinie qui devient pour la croyance la vérité première. Enfin, ajoutait-il, toutes les vérités nécessaires que notre esprit découvre telles et qu'il n'engendre pas, ont un caractère essentiel d'éternité et d'immutabilité; elles étaient avant que l'esprit les connût; elles sont les mêmes alors qu'il cesse de les apercevoir; elles seraient encore quand aucune intelligence finie, faite comme la nôtre, ne les comprendrait. Comment et où pourraient-elles subsister, s'il n'y avait pas un Être infini, immuable, en qui elles sont comme des attributs dans leur sujet, en qui seul elles peuvent toujours et parfaitement être entendues?

Ces tendances spéculatives se déterminèrent encore sous l'influence des préoccupations religieuses de Maine de Biran; elles aboutirent à la conception de tout un ordre nouveau qui se révèle à nous et qui agit sur nous autrement que par notre ordinaire puissance de connaître. S'il n'était question en effet que de la connaissance d'objets intelligibles, quelque supérieurs qu'ils fussent à notre intelligence, on pourrait toujours se demander s'ils ne peuvent pas être produits par notre activité naturelle. Mais ces objets ne suscitent pas seulement en nous des idées; ils éveillent surtout en nous des sentiments par lesquels ils s'approprient à notre nature tout en la modelant. Or nous éprouvons que nous ne pouvons pas nous donner à nous-mêmes ces sentiments; nous avons conscience de les recevoir, non peut-être sans les avoir sollicités, mais sans avoir pu assurément les tirer de nous-mêmes. Quand l'amour de Dieu nous domine, nous sentons qu'il exerce en nous et sur nous une influence dont le secret nous échappe, et dont le principe n'est pas nous.

Qu'il y ait ainsi une communication directe de nous-mêmes avec la vérité et l'action divines, par rapport auxquelles nous sommes réceptifs, c'est ce qu'a soupçonné la plus antique sagesse et ce qu'a perpétué la

sagesse des plus hautes philosophies, ce qui est le fond de la pensée religieuse. Les anciens sages, quand ils prirent conscience des vérités morales et religieuses, y virent la preuve d'une distinction à faire entre les produits de l'intelligence et les inspirations venues à l'âme. Socrate, par delà sa raison, s'abandonne à la révélation de son génie. Platon compare, avec autant de justesse que de magnificence, à l'impression produite sur notre regard par la lumière du soleil, l'impression produite sur notre esprit par la lumière divine. Enfin l'Évangile de saint Jean atteste avec une particulière autorité que l'homme reçoit d'en haut le souffle qui l'inspire. Autant de témoignages divers en faveur de la réalité d'une union avec Dieu qui s'établit par delà l'activité propre de l'âme humaine.

Ainsi l'homme apparaît comme intermédiaire entre Dieu et la nature. Il tient à la nature par ses sens; il peut s'identifier avec elle, laisser absorber par elle son moi, en s'abandonnant à tous les appétits et à toutes les impulsions de la chair. Il tient à Dieu par son esprit; il peut jusqu'à un certain point s'identifier avec lui par l'abnégation de son moi et par l'exercice de cette faculté supérieure que le platonisme et le néoplatonisme ont déjà caractérisée, que le christianisme a ramenée à la perfection de son rôle. Entre la vie animale et la vie de l'esprit il y a place pour la vie humaine, pour cette vie où l'être que nous sommes conquiert par l'effort, et dans la lutte, sa personnalité. Certes il reste nécessaire que le moi se fasse centre, afin de connaître les choses et lui-même; la recherche du vrai est un labeur; il en coûte pour goûter le fruit de l'arbre de la science. Mais la science, du moins la science isolée du cœur, n'est pas l'objet définitif; il semble que le déplacement d'activité qui l'engendre ne soit qu'un moyen, le moyen de s'élever, sans détruire ce que le moi a fait, à une vie plus haute, où le pur amour s'accompagne d'une intuition qui saisit la vérité sans la chercher, et se rapporte dans la plénitude du

calme et de la joie à l'Être souverainement bon et parfait. C'est par un principe infiniment supérieur à lui que l'homme s'exalte ainsi au-dessus de lui-même; et l'action qu'il reçoit de ce principe peut être saisie par une expérience directe.

« J'ai été autrefois bien embarrassé, déclare Maine de Biran, pour concevoir comment l'Esprit de vérité pouvait être en nous sans être nous-mêmes, ou sans s'identifier avec notre propre esprit, notre *moi*. J'entends maintenant la communication intérieure d'un Esprit supérieur à nous, qui nous parle, que nous entendons au dedans, qui vivifie et féconde notre esprit sans se confondre avec lui; car nous sentons que les bonnes pensées, les bons mouvements ne sortent pas de nous-mêmes. Cette communication intime de l'*Esprit* avec notre esprit propre, quand nous savons l'appeler ou lui préparer une demeure au dedans, est un véritable fait psychologique et non pas de foi seulement. » (20 déc. 1823.) » Au regard du philosophe, la foi, même si elle vient d'en haut, ne pénètre donc pas chez nous en intruse : des données intérieures irréductibles, saisissables par une intuition psychologique plus profonde, et qui gardent toute leur portée quand bien même elles n'apparaîtraient clairement que chez certains esprits, marquent en quelque sorte la façon dont les vérités religieuses et la puissance de la grâce peuvent descendre en nous, se faire aimer et accepter de nous. La plus haute métaphysique de Maine de Biran voudra donc être encore à sa façon une psychologie : elle se rattachera ainsi, plus intimement encore que le reste de sa philosophie, à l'intégral développement de sa vie et de ses observations sur lui-même.

*
* *

Cependant l'œuvre philosophique qui devait suivre le double mouvement de sa pensée technique et de son expérience personnelle resta, de son vivant, presque

entièrement ignorée du public. En dehors de son Mémoire couronné sur l'*Habitude,* dont, parvenu à d'autres idées, il regretta vivement plus tard la publication, il ne donna lui-même que l'*Examen des Leçons de philosophie de Laromiguière,* destiné d'abord à une Revue, et paru sans nom d'auteur (1817), et l'*Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz*, rédigée en 1819 pour la *Biographie universelle* de Michaud. L'impression du mémoire sur la *Décomposition de la pensée*, également couronné par l'Institut, et où il établissait pour la première fois sa doctrine du moi, fut interrompue à la suite d'un « événement extraordinaire » sur lequel il déclare « devoir garder le silence » et qui reste encore mystérieux. Il ne publia pas davantage ses deux autres mémoires à l'Académie de Berlin et à l'Académie de Copenhague, l'un sur l'*Aperception immédiate interne,* l'autre sur les *Rapports de la psychologie et de la physique;* il songea seulement à les refondre, ainsi que le mémoire précédent sur la *Décomposition de la pensée*, et à les comprendre dans une nouvelle œuvre, plus régulière, plus soignée, plus digne d'être offerte au public philosophique. Il continua ainsi pendant toute sa vie, écrivant beaucoup, mais n'arrivant point à publier. Il y avait d'abord, pour faire obstacle à ses projets de publication, le sentiment même qui lui rendait sa fréquentation du monde si sujette à des retours d'ennui, la crainte de ne pas être estimé à son prix, de ne donner de sa valeur qu'une idée très diminuée, la crainte aussi de déplaire à tel groupe de personnes dont l'approbation et la sympathie lui étaient un besoin. Mais il y avait aussi, pour le laisser toujours en suspens, sa façon de travailler, la difficulté qu'il éprouvait à se dégager de ses impressions et de ses premières vues confuses pour ordonner ou plutôt pour constituer la suite de ses idées, pour la traduire de façon à se contenter et à trouver dans son œuvre faite quelque chose qui valût autrement que par son effort. A propos d'une étude politique sur *l'ordre et la*

liberté, dans laquelle il s'était engagé vers 1818, il disait : « Je travaille toujours, recommençant et raturant sans cesse les pages d'un écrit politique, qui est comme la toile de Pénélope, et que je désespère de finir : quand mon travail serait plus facile, que mes idées se lieraient aussi aisément qu'elles ont de peine à se coudre comme à se produire, je ne sais si je serais assez sûr de mon fait, assez courageux pour publier... C'est une croix que je me suis donnée, et je la porte volontairement, quoiqu'elle soit pesante et me répugne. Mais, par une disposition singulière, je cherche toujours ce qu'il y a de plus difficile, de plus embarrassé, de plus loin des routes battues, et qui ne peut m'être d'aucun avantage extérieur ou intérieur. Mon ouvrage n'est pas un ami; il m'inspire plutôt de l'éloignement et un dégoût habituel, et pourtant je ne puis le quitter, ni faire autre chose dans le cabinet. J'attends toujours qu'une bonne inspiration m'aide à le terminer ou à l'avancer... Je suis toujours à l'essai de mes forces... Je commence et recommence sans fin. » (Avril 1818.) Ainsi pour tous ses écrits. Toile de Pénélope, rocher de Sisyphe, tonneau des Danaïdes, toutes ces images tirées des légendes et des mythes de l'antiquité pour figurer la reprise du travail défait aussitôt que fait, le recommencement, sans résultat jamais acquis, d'un effort sans terme, lui servent en abondance pour caractériser son genre de labeur dans la composition de ses œuvres. Sa « première prise est toujours lente, embarrassée et lâche », sa pensée arrive de plus en plus difficilement à se fixer sur un seul sujet de méditation et à y rattacher par des liens solides les idées qui s'y rapportent; elle s'épuise dans un travail brisé, haché, pénible; parfois elle n'attend pas d'être maîtresse d'elle-même pour s'exprimer, et elle se précipite, mais doit aussitôt revenir sur elle pour tâcher de se mieux saisir; d'autres fois, elle semble se former en dehors de tout moyen d'expression, et quand elle essaie de se traduire, elle ne trouve

que par une sorte d'ajustement extérieur et pénible les mots qui conviennent; encore les mots, dès qu'ils ont été choisis, ne semblent-ils plus convenir; d'où « un état de crainte et de suspension qui nuit singulièrement à la liaison et à l'arrangement des idées. » A certains moments toutefois, la clarté se fait, les expressions heureuses se présentent d'elles-mêmes, et le fond même de la pensée semble transparaître. Moments d'inspiration et de verve, dont Maine de Biran déplore la brièveté et la rareté. Par là le tour spécial de son intelligence achève de se révéler : c'est une intelligence faite moins pour suivre un ordre d'idées que pour y pénétrer, moins pour avancer en droite ligne que pour creuser, moins pour déduire que pour voir. Sa forme normale et parfaite est l'intuition, accompagnée du sentiment que l'activité de l'esprit peut prédisposer à recevoir la lumière, mais non la créer. « Ce ne sont pas les idées qui s'éclaircissent, comme par l'effort ordinaire de l'attention, ou par l'application de mes facultés actives, mais c'est la lumière intérieure qui devient plus claire, plus frappante, et le cœur et l'esprit en sont subitement et spontanément illuminés. J'ai distingué souvent en moi-même ces illuminations subites, spontanées, où la vérité sort des nuages; il semble que notre organisation matérielle, qui faisait obstacle à l'intuition interne, cesse de résister, et que l'esprit ne fait que recevoir la lumière qui lui est appropriée. » (29 avril 1816.) Ces illuminations intérieures découvrent un monde qui pour le commun des hommes n'est que la région des ombres, et elles ont pour condition préalable un effort de descente au plus profond de soi-même; mais elles n'en sont pas, tant s'en faut, l'effet régulier et la récompense constante, et quand Maine de Biran se plaint des impuissances trop fréquentes de sa pensée, c'est en disant qu'elle ne peut percer les nuages qui l'offusquent ou qu'elle est enveloppée de voiles impossibles à lever.

Ces dispositions de son intelligence et ces caractères de son travail intellectuel se manifestent naturellement dans ses écrits, auxquels manquent souvent, pour parler d'abord d'apparents défauts, l'aisance et la limpidité. Maine de Biran a une réputation d'écrivain obscur qui semble bien établie. Ses partisans ont autant contribué que ses adversaires à la lui faire. Paul Janet et Taine s'accordent pour déclarer qu'il pense et écrit en philosophie comme un Allemand; ce qui signifie, bien entendu, qu'il abuse du langage abstrait, conventionnel et énigmatique, que la construction de ses phrases est laborieuse et lourde. « Son style, dit Taine, indique à chaque ligne la haine des faits particuliers et précis, l'amour de l'abstraction, l'habitude invincible de considérer uniquement et perpétuellement les qualités générales. » (*Les philosophes classiques*, 4e éd., 1876, p. 62.) » Jugement très sommaire, sans finesse, et même inexact. La seule excuse en est dans la connaissance superficielle et surtout très incomplète qu'avait Taine des travaux de Maine de Biran. N'insistons même pas sur tant de pages du *Journal intime*, écrites avec la plus juste et la plus délicate appropriation de la langue aux nuances les plus mobiles comme aux teintes les plus constantes des sentiments à exprimer : tout au plus peut-on dire que çà et là la phrase y traîne et y languit quelque peu, comme sous le poids des impressions qu'elle doit porter; mais en général, plus alerte, plus vive, ne serait-elle pas moins naturelle et moins touchante? Même les ouvrages les plus philosophiques de Maine de Biran abondent en observations particulières, clairement et exactement notées, aussi bien dans ce qu'elles ont de propre que dans ce qu'elles ont de significatif, et c'est plutôt dans l'explication des théories que par moment ils font paraître de l'effort et de l'embarras. De cela il y a plusieurs raisons. D'abord le langage technique est peut-être celui que Maine de Biran manie avec le plus de gêne, parce que, le possédant par emprunt, il le

plaque sur sa pensée plus qu'il ne sait le ranimer par elle. Songeons, par contraste, à ce qu'un Leibniz sait faire rendre, afin d'exprimer ses idées les plus neuves, à de vieilles formules scolastiques! Maine de Biran a parlé avec sûreté, correction, et même force, le langage de l'idéologie, quand il était le disciple des idéologues; quand il a eu une pensée personnelle à traduire, il n'a plus eu en main un instrument aussi façonné; et pour mettre en usage celui qui lui était fourni, il n'a pu s'empêcher de le forcer et même de le fausser quelque peu. Néanmoins, quand il s'est vraiment fait son instrument ou que par une heureuse rencontre il se l'est bien approprié, certes ni la justesse, ni la plénitude, ni même parfois l'éclat du style ne lui manquent. Ce qui lui manque seulement encore c'est le pouvoir de maintenir longtemps au même niveau cette haute maîtrise de son esprit sur le sens et l'arrangement des mots : les variations et les intermittences de sa sensibilité et de son imagination sont trop grandes pour lui assurer une matière verbale ployable à volonté : aussi y a-t-il, dans la composition de ses œuvres, quelque chose d'artificiel, de tendu, des heurts, au lieu du glissement léger qui conduirait sans arrêt l'intelligence du lecteur d'une idée à une autre. Mais la difficulté d'entendre le langage de Maine de Biran tient aussi, plus profondément, à la nature de sa philosophie : philosophie qui ne se compose pas à la façon d'un système, qui ne s'étend pas par un simple développement de conséquences, qui n'est point discursive, déductive, qui est l'œuvre de la réflexion appliquée à saisir dans leur réalité concrète les modes irréductibles de notre existence. Ce n'est donc pas un enchaînement d'idées claires qui en fait l'unité et qui en constitue l'ordre : c'est plutôt une convergence d'observations particulières vers l'affirmation de certains caractères essentiels, tout en restant singuliers, c'est-à-dire irrésolubles en notions générales abstraites. De là, pour représenter fidèle-

ment une telle attitude d'esprit et un tel genre de recherches, l'insuffisance et les trahisons de la langue ordinaire, faite surtout pour des abstractions et des généralités extérieures, et d'autant plus claire d'habitude qu'elle se laisse engager dans les voies communes du raisonnement. Forcé d'en user, tout en la détournant de ces voies, Maine de Biran a pu parfois s'en emparer assez pour produire des pages d'une lumière dense; mais si souvent aussi, à la sentir et à la faire sentir rebelle, dure, figée, il n'a pas réussi à mettre au grand jour ce qu'il portait dans son esprit, ce fut pour une part la rançon de son originalité.

***

Cette originalité fut celle d'une personne, avant d'être celle d'une œuvre philosophique : au point que l'on peut se demander si l'œuvre n'a pas été trop dépendante de la personne pour avoir quelque portée universelle. Mais ce genre de question dont on a, même pour d'autres philosophes, assez étrangement abusé, peut recevoir ici une réponse plus décisive encore. Si le développement de la philosophie est autre chose qu'une suite dialectique de concepts, si la philosophie même doit garder le contact avec l'humanité vivante, ne faut-il pas qu'au cours de la succession des doctrines s'introduisent des natures individuelles, destinées à représenter des aspects négligés de la science, de la réalité, de la vie? Le tout est qu'elles ne se fassent pas valoir pour elles-mêmes et qu'elles puissent offrir au contrôle de l'esprit des autres ce qu'elles ont fait saillir de leur fond. Par l'éducation intellectuelle qu'il se donna, par la direction qu'il assigna à sa curiosité et à ses recherches, Maine de Biran ne manqua point à cette condition. Il ne travailla pas certes à produire en lui un système de pures notions; il opposa même à ce genre ou à cette forme de système les contrariétés de la vie concrète; mais ce ne fut point pour demander

à la philosophie de s'incliner devant un cas singulier, ce fut pour lui demander d'entendre ce que ce cas singulier pouvait exprimer d'universel, pour l'inviter à ne pas méconnaître, en les faisant évanouir dans quelque formule d'unité abstraite, les *faits* irréductibles de la conscience, à ne pas ramener bon gré mal gré à une loi intellectuelle de continuité la marche réelle par laquelle l'homme passe d'un degré de son existence à un degré supérieur. Ainsi Maine de Biran découvrit la réalité spécifique d'un monde que les philosophes les plus spiritualistes avaient plus ou moins dénaturé en l'intellectualisant, en le considérant essentiellement comme le « lieu des idées », en le définissant avant tout par la pensée, par la pensée nécessairement objective. D'avoir compris la *conscience pure* comme le caractère primitif et inaliénable de la vie intérieure, de l'avoir convertie par la réflexion en un moyen de connaissance d'une portée tout à fait nouvelle, c'est là une initiative qui, dans la philosophie française, appartient à Maine de Biran. Maine de Biran en aurait-il eu le mérite et l'honneur, s'il avait été moins occupé à se surveiller, à se regarder et à s'analyser lui-même?

MAINE DE BIRAN ET PASCAL

« Je ne puis approuver, a dit Pascal, que ceux qui cherchent en gémissant. » (*Pensées*, éd. Brunschvicg, t. II, p. 318.) Maine de Biran, à ce compte, paraît bien être de ceux qu'eût approuvés Pascal. Lui-même, arrivé tout près de l'heure qui marqua physiquement le terme de son ascension spirituelle, écrivait : « L'âme, par ses désirs et en vertu de sa nature intellectuelle, tend à l'union avec Dieu; en vertu de sa nature sensitive ou animale, elle tend à l'union avec les corps et avec le sien propre : double tendance qui empêche le repos de l'homme. Les âmes les plus pures, les plus

élevées, sont encore souvent dominées par une tendance terrestre, et celles qui s'abandonnent le plus complètement à la vie animale sont encore plus souvent tourmentées par les besoins d'une autre nature, qui s'expriment par le malaise, l'ennui, l'agitation intérieure, qui tourmentent les malheureux comblés au dehors de tous les dons les plus brillants de la fortune ou de la nature : « *Toute créature gémit.* » (E. Naville, *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, 3e éd., 13 décembre 1822, p. 350-351. — *Anthropologie, Œuvres inédites*, éd. Naville, t. III, p. 521.) Nul peut-être, plus que Maine de Biran, n'exprima d'un bout à l'autre de sa vie cette loi de toute créature; mais il l'exprima de façon à en faire un principe de réflexion et de recherche; si bien que son gémissement, ayant commencé par être une plainte sur lui-même, s'exhala de plus en plus comme un soupir vers la vérité.

Cependant cette raison de demander à Pascal pour Maine de Biran une sorte de patronage rabaisserait par trop Maine de Biran devant Pascal, si elle les supposait l'un et l'autre aux prises avec le même grand problème dans des conditions analogues d'intelligence et d'âme. Une circonstance extérieure, mal interprétée, pouvait favoriser cette illusion. C'est la publication d'une très grande partie du *Journal intime* par M. Ernest Naville qui est venue, en 1857, entièrement révéler le Maine de Biran souffrant et inquiet, occupé sans cesse à s'analyser, à rechercher un calme qui le fuit, découvrant la fragilité de tous les points d'appui extérieurs et humains sur lesquels il a cru pouvoir reposer son existence tourmentée, poussé enfin par un mouvement intérieur de plus en plus fort vers le Dieu de grâce et de paix. Par la façon dont elles font ressortir les angoisses, les oppositions, les besoins de la nature humaine, par la voie qu'elles tracent pour aboutir au christianisme, c'est-à-dire au fond par la confrontation directe qu'elles opèrent du christianisme avec la nature humaine, en dehors de toutes les formes de rai-

sonnement familières aux théologiens et aux philosophes, même par ce qu'elles ont de fragmentaire, les « *Pensées* » de Maine de Biran ne semblent-elles pas être tout naturellement, comme les « *Pensées* » de Pascal, des éléments ou des expressions partielles d'une *Apologie de la religion chrétienne?* Certes, s'il n'y avait pas entre Pascal et Maine de Biran quelque relation de ce genre, il n'y aurait pas lieu d'instituer un parallèle entre eux. N'empêche qu'il y aurait une grave inexactitude à comparer de trop près les *Pensées* et le *Journal intime*. Les deux œuvres d'abord n'eurent pas, tant s'en faut, même destination. C'est par accident que les *Pensées* de Pascal ont paru revêtir un caractère de confidences; n'ayant pas formé le livre qu'elles devaient servir à constituer, elles ont d'autant plus fait paraître, contre son intention, la personnalité de l'auteur. Elles sont de quelqu'un qui n'a pas à se convaincre, mais qui veut convaincre. Que si Pascal, dans sa peinture de l'homme et des profonds besoins humains, a plus d'une fois sans doute consulté son expérience propre, il ne tourne pas pourtant son regard vers lui-même, mais vers la nature humaine prise dans toute sa généralité; et il se propose d'amener ses lecteurs à la voir telle, eux aussi. Assurément encore la certitude qu'il veut susciter doit être dans les âmes la réalité la plus intime et la plus vivante; mais la variété même des moyens qu'il emploie pour l'aider à se produire est la meilleure preuve qu'il ne s'offre pas en exemple et qu'il a avant tout le souci passionné de faire converger toutes les raisons capables de convaincre et de convertir. Quel que fût le plan des *Pensées*, — de quoi l'on peut disputer sans fin, — il y en avait un, qui devait répondre au dessein de « montrer que la religion chrétienne a autant de marques de certitude et d'évidence que les choses qui sont reçues dans le monde pour les plus indubitables ». Le *Journal intime* de Maine de Biran, au contraire, n'était pas destiné, quand il a été écrit, à devenir public. Ce que Maine de Biran y note

pour lui-même, c'est ce qui l'émeut, ce qui lui arrive, ce qu'il conçoit, l'état de sa santé, certains événements du jour, ses impressions, ses réflexions philosophiques ou autres. C'est avant tout son expérience personnelle qu'il recueille, du reste avec une clairvoyance et une subtilité singulières, comme avec la sincérité la plus entière et la plus candide. A coup sûr cette riche et pénétrante analyse dépasse plus d'une fois l'individualité qui en est l'objet et va toucher plus d'une fois aux conditions générales de l'humaine nature; en outre elle tend d'elle-même à l'interprétation philosophique qui doit permettre de la comprendre. Voilà pourquoi Maine de Biran est représentatif de bien plus que de lui-même, pourquoi son *Journal,* complété surtout par ses œuvres, peut avoir pour effet d'imprimer à d'autres la direction spirituelle qu'il a suivie. Il reste toutefois que même son suprême effort pour se fixer ailleurs qu'en lui est constamment suivi d'un retour sur lui-même, a peine à se prolonger avec une énergie toujours égale, laisse se reproduire les fluctuations et les incertitudes qu'il a prétendu dominer, et, même quand il se soutient le plus fort, manifeste encore la prépondérance de l'état d'âme sur la doctrine. Nous sommes loin par là de la logique intrépide et passionnée qui gouverne chez Pascal jusqu'aux simples procédés de persuasion, et nous ne retrouvons pas non plus le caractère absolu et en quelque sorte tranchant que doit avoir finalement pour lui la décision de croire. Mais où Pascal et Maine de Biran se rapprochent et parfois concordent, c'est dans la découverte des conditions et des motifs psychologiques de la foi, c'est dans l'investigation des causes profondes qui empêchent l'homme de se suffire et l'obligent à aller jusqu'au Dieu du christianisme pour mettre en sûreté l'objet de ses tendances les plus indestructibles et de ses plus invincibles espérances.

*
* *

Cette concordance sans doute, en ce qu'elle a d'essentiel, n'est nullement due à une influence directe exercée par Pascal sur Maine de Biran. Assurément, d'assez bonne heure, Maine de Biran a rencontré au cours de ses réflexions les vues de Pascal. C'est ainsi que dans un *Discours sur l'homme* qui date probablement de 1794, il discute les opinions de Pascal concurremment avec celles de Montaigne : l'un et l'autre, dit-il, se sont proposé de faire ressortir la faiblesse et la misère de l'homme en dehors de la Religion; mais Montaigne se borne trop à rabaisser l'homme en montrant notamment les avantages qu'a sur lui l'animal, tandis que Pascal, du moins, explique comment la conscience de notre petitesse est déjà une grandeur et analyse admirablement cette activité inquiète de notre nature qui nous pousse sans cesse à changer d'objets et nous empêche de nous contenter jamais. Sans aller jusqu'à l'adhésion absolue, Maine de Biran paraît donc alors incliner fortement vers Pascal. Cependant il est bien loin de se livrer tout entier à un maître aussi impérieux; dans une note de la même époque, il lui reproche d'assombrir la vie et de faire le christianisme plus redoutable qu'aimable : « Pascal, dans ses *Pensées morales*, élève mon âme; mais lorsqu'il parle de religion, il ne la rend pas aimable; son tempérament mélancolique perce partout; s'il jette quelquefois du sublime dans ses conceptions, il y répand trop souvent du sombre. O bon Fénelon, viens me consoler! Tes divins écrits vont dissiper ce voile dont ton janséniste adversaire avait couvert mon cœur, comme la douce pourpre de l'aurore chasse les tristes ténèbres. » (*Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, publiées par Ernest Naville, 3e éd., 1874, p. 116.)

Le « bon » Fénelon, voilà celui qui fut, après l'auteur de *l'Imitation*, le maître spirituel par excellence de

Maine de Biran. Peut-être au début, Maine de Biran vit-il surtout Fénelon dans le portrait exceptionnellement favorable qu'avait transmis de lui le dix-huitième siècle : la suavité, la tendresse, le sentiment philanthropique, le goût de la nature avec les espèces diverses de sensibilité qui s'y rattachent : c'étaient là les vertus pour lesquelles les hommes du dix-huitième siècle avaient pardonné à Fénelon sa foi. Et pendant un temps Maine de Biran, qui paraît échanger d'abord sa religion paternelle pour une certaine religiosité plus ou moins venue de Rousseau, goûte de préférence ces vertus dans Fénelon; il en goûtera plus tard d'autres, plus importantes, plus essentiellement inspirées du christianisme : c'est Fénelon qu'il invoquera pour confirmer en lui le sentiment de la présence de Dieu, pour désapproprier son âme par l'abnégation évangélique. Le genre de mysticisme particulier à Fénelon, avec le quiétisme qu'il enveloppe avant même de l'avoir manifesté, avec sa représentation très faible de la chute et très forte de la grâce, convenait tout spécialement à une âme attendrie et endolorie comme celle de Biran, incapable d'ajouter au sentiment déjà extrêmement pénible de ses misères naturelles le sentiment d'un mal encore plus profond dont le remède serait alors trop haut et trop loin pour ne pas lui paraître quasi inaccessible.

Et si l'on relève ici cette influence de Fénelon sur Maine de Biran et la nature de cette influence, c'est pour avertir que Maine de Biran n'a pas dû se sentir en parfaite harmonie avec Pascal, même quand, après l'avoir longtemps négligé, il s'est mis à penser plus directement à son contact. Où en était-il alors, lui-même, de sa vie spirituelle?

***

C'est, nous le savons, l'état de sa sensibilité qui avait porté Maine de Biran à réfléchir, et qui avait

imposé à sa pensée le problème que sous diverses formes elle ne devait pas cesser de poursuivre. Constatant les changements perpétuels qui se produisent, sans cause apparente, dans ses impressions, qui le font tour à tour joyeux ou triste, confiant ou abattu, constatant d'autre part son impuissance à fixer les états momentanés de calme et de joie que lui procure le cours fatal de ses modifications sensibles, il s'était demandé : Sur quoi faut-il faire reposer la vie pour qu'elle échappe aux troubles et aux fluctuations de la sensibilité interne, pour qu'elle soit paisible, ordonnée, sereine, par conséquent heureuse? Ses analyses psychologiques et ses réflexions philosophiques l'avaient détaché des doctrines de Condillac, de Cabanis et de Destutt de Tracy auxquelles il avait d'abord adhéré et l'avaient conduit à soutenir que les affections sensibles sont en dehors du moi, que la causalité du moi se produit par l'effort moteur volontaire. La nature humaine lui avait donc paru comporter un dualisme essentiel des états inconscients et impersonnels de la sensibilité, et du moi se constituant et se connaissant par l'effort volontaire comme cause personnelle et libre.

Pendant une assez longue période de temps, Maine de Biran a été surtout préoccupé de présenter et de défendre cette doctrine sous sa forme principalement spéculative : mais il vint un jour où il dut rechercher directement et avec quelque insistance quelle règle de vie correspond à cette doctrine. Rappelons que cette doctrine s'était organisée et avait pu logiquement s'organiser sans aucun recours à l'idée de Dieu et à des considérations religieuses quelconques; remarquons aussi qu'au moment où il la développait Maine de Biran était étranger à tout sentiment religieux ou à toute préoccupation religieuse. Quoi donc de plus naturel pour lui que de faire consister uniquement le bien moral dans ce qui dépend de notre causalité personnelle, dans la prédominance de l'homme intérieur

sur toutes les suggestions et les variations de la sensibilité. C'est alors qu'il prend conscience d'un accord essentiel entre sa doctrine philosophique et la morale stoïcienne. Il ne faut perdre de vue ni le sens de sa doctrine, ni les raisons de son adhésion au stoïcisme, quand on veut s'expliquer les effets de sa nouvelle rencontre, — la première, à vrai dire, qui fût directe et sérieuse, — avec Pascal.

Cette rencontre se produisit vers 1815, sans doute pendant la retraite à Grateloup que lui imposèrent les Cent-Jours, parmi les réflexions particulièrement mélancoliques et désenchantées que lui inspirait le rétablissement imprévu d'un régime détesté et dont certaines lui faisaient déjà sentir la nécessité de « penser à Dieu ». Nous en avons pour preuve les observations assez nombreuses sur les *Pensées* consignées dans le *Journal* à partir de cette date (1).

*
* *

Le sentiment avec lequel Maine de Biran a abordé Pascal lui a fait immédiatement apprécier avec la plus rigoureuse sévérité les *Commentaires* de Voltaire et de Condorcet sur les *Pensées*. « J'indiquerai, dit-il, les erreurs attachées au point de vue très superficiel et très faux de Voltaire, qui a fait sur les *Pensées de Pascal* des notes extrêmement ridicules, auxquelles Condorcet en a ajouté de plus ridicules et de plus niaises. On dirait que ces notes ont été faites exprès pour dévoiler

(1) C'est au *Journal* que nous faisons nos principaux emprunts pour marquer les rapports de Pascal et de Biran. En dehors du *Journal* nous avons, publiées par M. le chanoine Mayjonade (*Pensées et pages inédites de Maine de Biran*). des *Notes* sur les *Pensées* de Pascal et les *Remarques* de Condorcet et de Voltaire, qui avaient été écrites par Maine de Biran sur des feuilles blanches intercalées dans une édition de poche des *Pensées*, données en 1812 à Paris par Ant.-Aug. Renouard. Enfin l'on peut trouver un certain nombre de réflexions de Maine de Biran sur Pascal, jusqu'alors inédites, dans A. de La Valette-Monbrun, *Maine de Biran critique et disciple de Pascal.*

tout ce qu'il y a de petit, de misérable, de puéril dans notre philosophie moderne, et faire ressortir l'élévation et la grandeur d'une philosophie opposée à celle des sensations. » (12 avril 1815. V. aussi, 9 juillet.) Il relève en conséquence, à plusieurs reprises, l'étourderie, les contresens, l'inintelligence de ces singuliers commentateurs. (MAYJONADE, p. 61-64.) « C'est un grand tort, dit-il, et une grande source d'erreur, quand on commente un écrivain, que de ne jamais se placer dans ses idées. » (*Ibid.*, p. 63.)

Maine de Biran fait, quant à lui, un très sincère effort pour se placer dans les idées de Pascal, même quand il ne saurait y installer définitivement sa pensée.

***

Pascal avait découvert en l'homme un être plein de contrariétés, et il avait voulu contraindre à voir le principe dont ces contrariétés dérivent. Maine de Biran, qui par ses malaises physiques, ses incertitudes morales, l'instabilité perpétuelle de ses sentiments et de ses idées, avait douloureusement ressenti en lui-même les oppositions de sa nature, qui d'autre part avait érigé en doctrine l'antithèse de la vie personnelle et de l'existence sensible, commence par confronter les réflexions de Pascal avec son expérience et sa philosophie. Il va droit aux Pensées qui traitent de la grandeur et de la misère de l'homme. Il relève ce que dit Pascal sur l'éloignement qu'ont les hommes du repos, sur les agitations, les soucis, les divertissements par lesquels ils essaient de se dérober à eux-mêmes et à leur solitude, qui serait la vue de leur misère. « Ils ont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au dehors, qui vient du ressentiment de leur misère continuelle; et ils ont un autre instinct secret, qui reste de la grandeur de notre première nature, qui leur fait reconnaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos. » Eh oui! Pascal a eu

raison de marquer que nos agitations et nos misères sont liées à des oppositions de notre nature. Mais pour vouloir rendre compte de ces oppositions par une idée théologique, il en a manqué l'explication psychologique. Le sentiment de notre misère ne saurait venir d'une simple application de la pensée à nous-mêmes; même en méditant sur notre néant, nous pouvons éprouver une sorte de plénitude de l'existence; même dans la contemplation de notre faiblesse, nous pouvons trouver l'espèce de jouissance qui s'attache à l'exercice de l'activité intellectuelle. La raison n'a rien à faire ni avec l'ennui, ni avec la pente aux divertissements. La vérité, méconnue par Pascal, est que l'homme est composé de deux natures dont l'une est proprement sensible, tandis que l'autre est proprement intellectuelle. « Comme être sentant ou animal, il lui faut des sensations et des mouvements; comme être intellectuel et moral, il lui faut des idées, un certain exercice de la réflexion. S'il cultive trop, ou exclusivement, l'une ou l'autre partie de lui-même, il souffre dans le fond de son être, il a le sentiment pénible d'un besoin non satisfait. Ce n'est pas par la pensée réfléchie de sa misère, ce n'est pas en comparant ou en mesurant le vide des biens réels et solides qu'il est incapable de remplir, que l'homme souffre ou est malheureux, mais c'est par le sentiment pénible, immédiat et instinctif qui accompagne toujours la gêne de nos facultés, de quelque nature qu'elles soient, ou les obstacles mis à leur développement. » (12 avril 1815.) Ainsi une certaine tristesse, l'ennui, la recherche des diversions extérieures sont des dispositions purement organiques auxquelles la volonté ou la raison peuvent opposer des idées, mais qu'elles ne peuvent point directement modifier. Lorsque mon organisation est en bon état, quand l'équilibre de mon existence sensitive est bien établi, tout devient pour moi divertissement et plaisir, les sensations extérieures, le repos, et jusqu'à la pensée de moi-même. Supposons que les

impressions sensibles, avec les causes de mouvement qui en dépendent, viennent à manquer : il y aura alors un vide affreux pour tous les hommes qui se sont livrés à l'empire de l'existence sensible; ils se sentiront malheureux, non pas parce qu'ils penseront à eux et à leur condition misérable, mais précisément parce qu'ils ne penseront à rien, et que, réduits à sentir, ils seront privés des excitants habituels de la sensibilité. Chez les hommes accoutumés à la vie intellectuelle, la pensée au contraire pourra combler le vide ou le rendre imperceptible. Remarquons au surplus la différence qu'il y a entre les moyens de satisfaction qui conviennent à la sensibilité et ceux qui conviennent aux facultés intellectuelles : notre nature sensible ne peut entretenir ses jouissances qu'en recevant et en recherchant des excitations nouvelles, si bien qu'en elle la tendance au repos s'unit à un besoin continuel de mouvement. Au contraire notre nature intellectuelle recherche le calme en dehors des mouvements désordonnés et irréguliers de la sensibilité; et, si elle n'arrive pas à le conquérir pleinement, c'est que l'homme qui réalise le mieux en lui cette nature a toujours à compter avec les affections sensibles et les mouvements qu'elles déterminent. (12 avril 1815; 9 octobre 1817.)

Telle est, selon Maine de Biran, la véritable explication psychologique des agitations et des diversions profondément notées par Pascal, ainsi que de l'opposition qu'elles lui paraissent révéler dans la nature humaine. Pascal a eu le tort de croire, à l'exemple de Descartes, que l'âme se donne tels états de plaisir et de souffrance par le sentiment intellectuel qu'elle a de sa perfection ou de son imperfection, alors que ces états, où la pensée n'entre pour rien, sont de pures affections de la sensibilité. Mais surtout dans le cas présent, il est trop préoccupé de faire intervenir des causes d'explication surnaturelles; il ne veut point reconnaître que l'on peut se bien trouver dans la solitude avec soi-même,

sans le secours de la religion, par le seul effet d'une certaine harmonie sensitive ou organique; de même il est obsédé de l'idée de la déchéance de l'homme et il donne ainsi une raison chimérique de la misère que nous sentons. (*Ibid.*) Aux yeux de Maine de Biran, qui paraît alors répugner vivement à la conception chrétienne et surtout à la conception janséniste du dogme, le système de la dualité des deux vies, sensitive et personnelle, convient bien mieux que les explications des *Pensées* à ce qu'il y a de réel dans les états de misère et de contradiction justement mis en relief par Pascal.

***

Pour des raisons analogues Maine de Biran ne souscrit pas d'abord au jugement rigoureux porté par Pascal sur le stoïcisme. Nous avons vu qu'il tenait la morale stoïcienne comme correspondant assez exactement à sa doctrine psychologique de l'effort volontaire. Par contre, l'on sait à quel point Pascal était préoccupé de montrer dans le stoïcisme, à côté d'un certain sentiment des devoirs de l'homme, des principes « d'une superbe diabolique », l'attribution téméraire à l'homme de tout le pouvoir qu'il lui faut pour remplir tous ses devoirs, sans le secours de la grâce divine. A un point de vue très différent, Maine de Biran n'était peut-être pas sans estimer aussi que le stoïcisme exagérait la puissance de l'homme et qu'il ne tenait pas suffisamment compte de l'indépendance de notre vie sensible à l'égard de la volonté; mais il inclinait malgré tout à ne mettre que dans notre sensibilité la limite de notre pouvoir et à croire qu'une fois cette limite posée et acceptée notre volonté peut et doit suffire. D'où l'admiration qu'il a pour la force d'âme que le stoïcisme propose comme règle et comme exemple, et d'où encore une défense de la vertu stoïcienne contre les incriminations de Pascal. « Voilà des hommes qui

livrés au seul secours de leur raison, semblent s'élever au-dessus de l'humanité. Ils méprisent la douleur et la mort; ils foulent aux pieds les passions et, ce qu'il y a de plus grand encore, ils placent tout leur bonheur dans le bien qu'ils font aux hommes : aussi doux, aussi bienfaisants pour leurs semblables qu'ils sont durs à eux-mêmes. — Ils sont conduits par l'orgueil, dira Pascal. — Oui, c'est un assez bel orgueil que celui de la conscience de sa dignité, que celui qui ne craint rien tant que de se dégrader, non pas aux yeux des hommes, mais à ses propres yeux. Qu'on me dise ce que peut faire de plus la nature avec le secours même de la grâce?... Qu'un janséniste rabonnisse un stoïcien! » (De La Valette-Monbrun, p. 137.)

Cependant à cette ferveur stoïcienne s'étaient d'abord mêlés, et s'opposèrent ensuite dans l'âme de Biran, des sentiments qui devaient d'abord le partager plus ou moins entre le Stoïcisme et le Christianisme, puis le détacher plus complètement du Stoïcisme pour le conduire au Christianisme même. La conception stoïcienne, observe-t-il de plus en plus, prétend mettre sous notre empire des affections qui n'en dépendent aucunement; elle s'appuie en particulier sur cette fausse idée, que l'on peut faire de sang-froid et par la seule énergie de la volonté ce que l'on peut par l'impulsion d'un sentiment exalté, tel qu'est, par exemple, l'amour de la gloire : ce sont là, dit très bien Pascal, « des mouvements fiévreux que la santé ne peut imiter ». C'est bien de faire appel à la volonté, mais d'où viendra à la volonté la force de surmonter les obstacles? Marc-Aurèle a beau dire que l'âme est indépendante et qu'elle peut penser comme elle l'entend : cela n'est vrai que dans l'abstrait. En fait, l'homme n'est pas une pure intelligence; il est aussi incapable de s'élever par lui-même à un état pur que de se réduire à la pure animalité; il ne peut gouverner la partie sensible de son être sans une gêne particulière. C'est là l'infirmité que le christianisme a

heureusement reconnue en apportant la grâce pour y porter remède. (30 septembre 1817.)

Ainsi vont de plus en plus les réflexions de Maine de Biran. Son inquiétude naturelle, accrue par le sentiment de plus en plus vif de son impuissance à plier sa sensibilité sous sa volonté, son désenchantement plus grand, non seulement des choses extérieures dont il avait toujours senti la vanité sans pouvoir y renoncer, mais encore de sa pensée même dont l'effort semblait rendre plus profondes, bien loin de les abolir, les divisions de son être, et avec cela l'aspiration toujours vivace de son âme à l'accord, à la plénitude et à la paix : telles furent les dispositions qui, développées par son expérience, le rapprochèrent lentement, — non sans des allées et venues, des mouvements en avant et des retours, — du Christianisme. Cette marche simultanée de son cœur et de son esprit n'eut point pour principe moteur un besoin logique quelconque, et ce fut sans passer par le Dieu des philosophes que Maine de Biran s'avança vers le Dieu des chrétiens; en quoi on peut dire qu'il engagea sa conversion selon le sens indiqué par Pascal. C'est de son expérience personnelle (1) que Maine de Biran tira ses motifs essentiels de croire, et c'est le rapport de cette expérience à la foi qu'il interpréta ensuite en philosophe.

***

A mesure qu'il accède au christianisme, Maine de Biran se sent aussi plus proche de Pascal. (15 août 1823; oct. 1823.) Non point qu'il approuve tout de lui; et surtout de lui ce qu'il n'approuve point, c'est cette concession tout à fait gratuite au scepticisme, qui l'entraîne au fameux argument du pari, « d'une sorte de loterie, où l'intérêt personnel seul oblige à mettre. Le

(1) Les données et la direction de cette expérience ont été fort bien étudiées par M. Tisserand dans son excellent ouvrage sur l'*Anthropologie de Maine de Biran*.

raisonnement de Pascal, ajoute-t-il, m'a toujours révolté ». (MAYJONADE, p. 56.) En revanche, c'est avec un plein enthousiasme d'esprit et de cœur qu'il relève diverses réflexions de Pascal, correspondant à ses propres démarches, ou tout au moins à ses propres dispositions et vues spirituelles. « Apprenez au moins, avait dit Pascal, votre impuissance à croire puisque la raison vous y porte, et que vous le pouvez. » — « Admirable, vraie et forte conclusion, dit Biran..... Voilà le secret de la foi et de la grâce qui ne dépend pas de nous, et pourtant en dépend en quelque sorte. » (MAYJONADE, p. 57.) Maine de Biran reste toujours soucieux de réserver dans l'obtention de la grâce le rôle actif et l'initiative de l'homme. Pascal avait écrit : « J'aurais bientôt quitté ces plaisirs, dites-vous, si j'avais la foi; et moi je vous dis que vous auriez bientôt la foi si vous aviez quitté ces plaisirs. Or c'est à vous à commencer. » — « Admirable, admirable, vrai de toute vérité, observe Biran. C'est nous qui devons aller à la foi et non la foi à nous. » (MAYJONADE, p. 57.) Se retrouvant en présence des *Pensées* de Pascal, qui déclarent que la religion chrétienne peut seule rendre aux hommes la solitude et le repos plus agréables par l'acceptation et le désintéressement, qu'elle seule peut leur rendre supportable la vue d'eux-mêmes, Maine de Biran, qui avait fait autrefois les réserves que nous avons dites, déclare qu'il éprouve maintenant la vérité de tout cet article de Pascal. (Mai 1823; V. du 1er au 8 mai 1818; MAYJONADE, p. 54.) Et il approuve aussi Pascal disant : « Otez l'impiété, et la joie sera sans mélange. » (9 septembre 1820.)

Maine de Biran, chose notable, se sert encore de Pascal et de la part que fait Pascal à la raison pour combattre les doctrines qui, comme celles de Bonald et de Lamennais, s'en remettent à l'autorité exclusive de la tradition et du témoignage. Si Pascal a dit qu'il y a trois moyens de croire, la raison, la coutume et l'inspiration, c'est donc que, sans la raison qui apprécie la

force des preuves, le témoignage est de nul effet. Si Pascal a dit que Dieu n'entend pas que nous soumettions notre croyance à lui sans raison, que Dieu ne veut point nous assujettir avec tyrannie, c'est donc que la raison est avant la foi. Si Pascal a dit qu'il faut, après avoir connu la vérité par la raison, tâcher de la sentir et de mettre notre foi dans le sentiment du cœur, c'est donc que la raison prépare la foi et que l'ordre de la pensée est de commencer par soi. (MAYJONADE, p. 59-60.)

***

Mais Pascal, comme on sait, a tenu également grand compte de l'influence qu'exerce la pratique sur la formation et le raffermissement de la croyance. A maintes reprises, et sans se référer directement à Pascal, Maine de Biran insiste sur la nécessité d'entretenir en nous le sens supérieur de Dieu par un régime physique comme par un régime moral approprié : la prière, la méditation, les divers exercices de piété servent à composer ce régime. (14 avril 1820.) Il explique psychologiquement cet effet de la pratique sur la foi : « Les dévots ont un moyen efficace de réveiller ou d'entretenir en eux le sentiment affectif qui accompagne les idées religieuses et morales et assure leur empire. La prière, qui se compose de certaines paroles, de certains mouvements du corps, a une influence particulière sur l'excitation sensible, naturellement liée à cette grande et sublime idée d'une Providence infinie, d'une bonté, d'une miséricorde inépuisable. » (3-6 sept. 1818.) « Nous employons, dit-il encore, les actes qui sont en nous et dépendent de notre volonté pour exciter des sentiments qui n'en dépendent pas immédiatement; et ces sentiments excités donnent à leur tour aux actes volontaires et intellectuels une énergie et une constance qu'ils n'auraient pas eues eux-mêmes. C'est cette action et réaction perpétuelles de

l'actif et du passif de notre être qui explique certains effets mixtes de l'intelligence et de la sensibilité qui semblent quelquefois avoir un caractère surnaturel. En pensant, par exemple, volontairement et souvent à la cause suprême de qui nous dépendons, en la priant et implorant son secours, cette action même de prier excite dans l'âme divers sentiments de désir, d'admiration, d'attendrissement, qui peuvent tantôt exalter les facultés de l'intelligence, tantôt produire ces états extatiques où des facultés d'un autre ordre semblent se développer. » (22 septembre 1819.) Mais ces dispositions que nous pouvons aussi nous donner ne sont pas de plus en plus pour Maine de Biran de simples équivalents ou de simples substituts de la grâce divine : ce sont des moyens de nous préparer à la recevoir et de la mériter.

Ainsi agit pareillement l'abnégation des jouissances sensibles. « Quittez, avait écrit Pascal rappelé par Biran, quittez ces vains amusements qui vous occupent tout entier... Vous auriez bientôt la foi si vous aviez quitté tous vos plaisirs sensibles. » — « Quand on est venu au point de renoncer à tout ce qui est sensible, à tout ce qui tient à la chair et aux passions, observe là-dessus Maine de Biran, l'âme a un besoin immense de croire à la réalité de l'objet auquel elle a tout sacrifié, et la croyance se proportionne à ce besoin. » (17 février 1822.)

« Les vérités divines, dit encore Pascal (Pascal cité par Maine de Biran qui ne le reproduit pas d'une façon tout à fait textuelle), sont infiniment au-dessus de la nature. Dieu seul peut les mettre dans l'âme et par la manière qu'il lui plaît. Il a voulu qu'elles entrent du cœur dans l'esprit et non pas de l'esprit dans le cœur pour trancher cette superbe puissance de raisonnement... Au lieu qu'en parlant des choses humaines, on dit qu'il faut les connaître pour les aimer, en parlant des choses divines il faut dire au contraire qu'il faut les aimer pour les connaître. On n'entre dans la

vérité que par la charité : Dieu ne verse ses lumières dans les esprits qu'après avoir dompté la rébellion de la volonté par une douceur toute céleste, qui la charme et l'entraîne. » — « Mais comme cette douceur de la grâce, ajoute Maine de Biran, doit être méritée, ce sont les œuvres qui font naître l'amour, et l'amour produit les croyances. Le désintéressement des objets sensibles, l'abnégation du corps conduit l'âme à chercher plus haut ce qui peut remplir et fixer sa capacité d'aimer. Je suis au commencement de cette disposition. » (Février 1821.)

***

Cette disposition, en se raffermissant de plus en plus et en se liant à d'autres raisons d'un caractère plus théorique, devait amener Maine de Biran à compléter sa philosophie. Sa philosophie, quand elle s'appuyait sur la doctrine de l'effort, distinguait dans la nature humaine l'existence sensible et l'existence personnelle. Elle reconnaît maintenant la nécessité d'admettre au-dessus de ces deux vies une troisième vie, la vie de l'esprit, caractérisée par la faculté de recevoir les sentiments ineffables du bien, de l'Infini, de la Divinité, sens supérieur qui nous révèle ce que l'on peut attribuer parfois à la raison, mais qui, au lieu d'être instruit par des idées, l'est par la présence réelle de ses objets. Cette vie de l'esprit est avant tout sacrifice et amour; elle a certes pour condition préalable la vie du moi, car, pour faire abnégation de lui-même, le moi doit d'abord se posséder. Mais si pour connaître il faut que le moi se rapporte à lui-même et y rapporte tout le reste, pour aimer, il faut qu'il s'oublie pour se rapporter tout entier à l'Être bon et parfait qui est sa fin. Pascal a dit : « Nous ne pouvons aimer ce qui est hors de nous »; et cette pensée, comme il l'entend, remarque Biran, n'a rien que de vrai et d'élevé; car il entend que Dieu, le bien

suprême, est en nous; mais Dieu ne peut entrer en nous que par le sacrifice de nous-mêmes, et, quelle que soit la difficulté de comprendre comment une réalité absolue peut être en nous, et, sans nous toucher sensiblement, doit être l'objet de notre amour, il demeure que c'est là la vérité. (Juin 1822.)

Ainsi il y a dans l'homme trois principes différents, ou plutôt trois vies différentes : vie animale, vie humaine, vie de l'esprit. Cette conception des trois vies par Biran rappelle tout naturellement la conception des trois ordres par Pascal : « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle... Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits; car il connaît tout cela, et soi; et les corps, rien. Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé. » (Éd. Brunschvicg, t. III, p. 230-233.) Maine de Biran ne s'est jamais expressément référé à cette conception des trois ordres chez Pascal, et si la conception des trois vies paraît, avec d'autres formules, y correspondre, ce n'est point par imitation directe, mais par le progrès même de sa pensée philosophique dès qu'elle voulut comprendre les données et les acquisitions de son expérience religieuse. Puisque la vie du moi, déjà distinguée de l'existence sensible, était reconnue insuffisante, le principe d'une vie supérieure devait se distinguer du moins tout autant du principe de la vie personnelle. Et l'on pourrait sans doute encore relever que chez Maine de Biran la vie de l'esprit ne concentre pas uniquement, comme l'ordre de la charité chez Pascal, la puissance de l'action divine rigoureusement indispensable à notre salut, qu'elle est en quelque sorte plus diffuse et plus mêlée d'illuminations théoriques et naturelles. Mais il reste que Maine de Biran, en n'appropriant pas bon

gré mal gré les principes de cette vie aux formes personnelles de la pensée humaine, en ne les assujettissant pas à l'autonomie de la raison, en les rattachant à notre âme par une faculté de sentiment ou d'intuition immédiate très évidemment analogue au « cœur » de Pascal, a rejeté, selon le vœu de Pascal, l'inadmissible accouplement d'un objet surnaturel avec des conditions de connaissance enfermées dans les limites de notre pouvoir humain.

Donc, que de très grandes différences subsistent entre Pascal et lui : différences dans leur façon de poser le problème, — Maine de Biran est parti de lui-même, de ses besoins de sérénité et de calme contrariés par la maladie et une sensibilité instable, non du chaos ou de l'énigme qu'est l'homme; — différences dans leur façon de poursuivre l'examen de ce problème, — Maine de Biran n'a considéré que son état d'esprit et a découvert avant tout la religion à son usage, sans se représenter jamais nettement ni la totalité, ni l'universalité des exigences auxquelles la religion doit répondre, et il a simplifié un problème dont Pascal avait aperçu ou entrevu avec une merveilleuse divination toute la complexité; — différences dans leur façon de marquer le terme initial et le terme final de leur recherche, — Maine de Biran n'a point eu la notion profonde du péché, et, n'ayant invoqué finalement la grâce que pour la délivrance de ses misères physiques et de ses faiblesses, il n'a pu porter son sentiment jusqu'à la précision doctrinale nécessaire pour couper le mal, le mal profond, à sa racine; — malgré ces différences et quelques autres d'une importance moindre, il reste que Maine de Biran a été amené à envisager dans le même esprit que Pascal le rapport de notre nature et de ses besoins à la nécessité d'une vérité et d'une puissance surnaturelles. Et les différences mêmes qui viennent d'être relevées auront sans doute moins d'importance au regard de ceux qui estiment que dans l'ordre de la vérité et de

la vie religieuse la communion des âmes prévaut sur tout le reste et que l'aspiration, dès qu'elle est sincère et intime, est souvent ici comme un témoignage de possession : « Console-toi, dit à l'homme le Dieu de Pascal, tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé. » A qui, mieux qu'à Maine de Biran, s'appliquerait donc cette belle et réconfortante parole?

FIN

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVERTISSEMENT I

AVANT-PROPOS III

I. — Socrate 1
II. — Lucrèce 28
III. — Marc-Aurèle 57
IV. — Descartes 95
V. — Spinoza 142
VI. — Kant 196
VII. — Maine de Biran 260

PARIS

TYPOGRAPHIE PLON-NOURRIT ET Cie

8, rue Garancière

Philos.H.
D344f
167741
Author Delbos, Victor
Title Figures et doctrines de philosophes.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU